خدابخش لائبریری

جرنل

پٹنہ

۹۹

خدابخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ

خدابخش لائبریری

جرنل پٹنہ

۹۹

خدابخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ

رجسٹریشن نمبر: ۳۳۴۲۴/۷۷
شمارہ : ننانوے

سالانہ : ۳۰۰ روپے
: ۶۰ ڈالر ایشیا، ۱۲۰ ڈالر غیر ممالک

اس شمارے کی قیمت: دو سو پچاس (۲۵۰) روپے

۱۹۹۵ء

مصطفٰے کمال ہاشمی نے پاکیزہ آفسیٹ شاہ گنج پٹنہ میں چھپوا کر خدا بخش لائبریری پٹنہ سے شائع کیا۔

کچھ اس جرنل کے بارے میں

خدا بخش صدی یادگار تقریبات کا پانچ سالہ پروگرام بنایا گیا تھا جو ۱۹۹۱ء میں شروع ہوا اور ۹۵ء پر ختم ہو رہا ہے۔ اس میں یہ طے ہوا کہ "سو" اہم کتابیں شائع کی جائیں۔

اس میں یہ تجویز بھی ہوئی کہ جرنل کا وقفۂ اشاعت ماہانہ کر دیا جائے اور اسی اعتبار سے ۱۹۹۱ء سے شمارہ نمبر گنے جانے لگے لیکن چونکہ یہ عملاً ممکن نہ ہو سکا کہ جس نوعیت کا یہ پرچہ تھا اس کے معیار کو برقرار رکھتے ہوئے اسکی ماہانہ اشاعت میں تسلسل رہے، اس لیے وہ شائع تو تماہی ہوتا رہا لیکن شماروں کی گنتی میں اُسے ماہنامہ تصور کیا جاتا رہا یعنی جنوری تا مارچ کے پرچے کو جنوری، فروری، مارچ گنا گیا اور تین پرچے شمار کیے گئے جبکہ واقعتہً وہ ایک ہی تھا۔ یہ سلسلہ ۱۹۹۴ء کی پہلی تماہی تک چلا۔

۱۹۹۴ء کی دوسری تماہی سے یہ خیالی سلسلہ واقعیت کی طرف مڑ گیا یعنی شمارہ ۹۶ سے ہر تماہی نمبر گنتی میں ایک ہی شمار کیا گیا۔ گویا نمبر ۹۶ سے یہ پھر اپنی اصل کی طرف لوٹ گیا ہے۔

ایک بات اور بھی: دس سال تک کے شماروں کا حساب مالی سال سے چلتا رہا۔ ۱۹۸۷ء میں ایک فاضل شمارہ، نمبر ۴۴ مالی سال ۱۹۸۸ء کی پہلی تماہی میں دینے کے بجائے ۱۹۸۷ء کی آخری تماہی کے ساتھ دیدیا گیا تاکہ مالی سال کا حساب رکھنے کے بجائے عام تقویم جنوری تا دسمبر کا سادہ سا حساب جرنل کی اشاعت میں بھی قائم رکھا جائے۔

خریدار افراد اور اداروں کے لیے یہ دونوں نکتے کوئی مسئلہ کبھی نہیں بنائے گئے اور انہیں ایک سال میں ۴ شمارے باقاعدہ ملتے رہے، گویا وہاں یہ تماہی ہی بنا رہا اور اس لحاظ سے اس کا چندہ بھی چلتا رہا۔ تاہم یہ تفصیل دینی اس لیے ضروری تھی کہ نمبروں کی گنتی جو ۱۹۹۱ء سے ایک کو تین میں بدلی وہ صرف تخیلی ہی سمجھا جائے کہ اب جرنل پھر اپنی اصل پر واپس آچکا ہے۔

چار شمارے ہر سال پیش کیے جاتے رہے اور شروع میں جب 75/- رُپے سالانہ قیمت تھی تو ہزار صفحات کے بقدر اور جب قیمت 300/- رُپے سالانہ ہو گئی تو تقریباً دو ہزار صفحات کے لگ بھگ خریداروں کو دیے جاتے رہے ہیں۔

شمارہ ۴۴ تک مالی سال کا حساب چلتا تھا تو ہم ۴ شمارے دیتے تھے، یہ ۱۹۸۷ء کی بات ہے۔ اسی سال ہم نے ایک شمارہ زائد دیکر مالی سال کو عام تقویم میں مدغم / تبدیل کر لیا۔

اور پھر ۱۹۸۸ء سے یہ سال بہ سال چلتا رہا، لیکن بس اتنا رہا کہ نمبر ایک تماہی کے بجائے تین مہینوں کے پڑتے رہے یعنی ایک = تین تا آں کہ ۱۹۹۴ء کی دوسری تماہی سے تخیل پھر واقعیت کی طرف مڑ گیا۔ یہ بات ابھی تک ریکارڈ میں نہیں آئی تھی، آجانی چاہئے تھی۔ تاخیر سے ہی معذرت کے ساتھ آجانی چاہیے۔

———— مدیر

اُردُو میں

دانشوری

حرفِ چند

• ۱۹۷۱ء میں پہلی بار یہ مسئلہ دہلی/علیگڑھ کے علمی مجلس دہلی کی طرف سے برپا کیے ہوئے سیمیناروں میں چھیڑا گیا۔ مرحوم ملک رام صاحب کی قیادت میں یہ سلسلہ چلا۔ دس بارہ بہت اچھے مقالے بھی لکھے گئے جن کی کچھ جھلکیاں 'ہماری زبان' بابت ۲۲ فروری ۱۹۷۱ء میں شائع شدہ روداد میں مل جاتی ہیں۔ ان سیمیناروں کی ایک یادگار شہاب الدین انصاری صاحب کا مقالہ اس مجموعہ میں بھی شامل ہو رہا ہے۔ بقیہ تحریریں اتنے عرصے پر پھیلے ہوئے سفر میں زمانے کی نذر ہوئیں یا جابجا شائع ہو چکیں۔

• ۱۹۷۲ء میں دہلی سے پٹنہ نقلِ مکانی کے جلو میں یہ سوال بھی ہمارے ساتھ ساتھ چلا آیا اور ۱۹۷۳ء میں 'دائرۂ ادب' پٹنہ کی ایک خصوصی نشست میں ایک بار پھر یہ بحث چلی، ڈاکٹر ذکی الحق نے ایک تفصیلی مقالہ بھی لکھا۔ پھر ۱۹۸۶ء میں خدا بخش لائبریری کے جنوبی ایشیائی علاقائی سیمینار میں یہ مسئلہ زیادہ تفصیل سے چھڑا (اندراج ۴۹ پر یہ سال ۱۹۸۵ء چھپ گیا ہے اس کی تصحیح کرلی جائے)۔ پھر ۱۹۹۰ء کے سیمینار کا بھی ایک موضوع یہی رہا، اور اس سے اگلے سال ایک بار پھر اس پر تفصیلی بحث ہوئی۔ ان سب مقالات کو یہاں یکجا پیش کیا جا رہا ہے (دو ایک مقالے باہر سے بھی لیے ہیں) اور ان مقالات پر جو بحثیں ہوئیں وہ بھی، ساتھ ہی دانشوری (قدیم و جدید) کے نمونے بھی شامل کیے جا رہے ہیں۔ تاکہ بات ہوا میں نہ رہ جائے۔

۱۹۹۲ء میں آخری بار جب اس پر گفتگو ہونی طے پائی اور دانشوری سیمینار میں شرکت کے لیے جو خط لکھا گیا تو اس میں دانشورانہ کتابوں کی ایک فہرست کے لیے بھی گزارش کی گئی تھی۔ مثبت جواب میں بس ایک خط آیا، باقی کسی نے زحمت نہیں فرمائی۔ یہ فہرست اس مجموعہ میں شامل کی جا رہی ہے۔

———— [illegible]

مشتملات

دانشوری سمینار کے مقالات

فہرست

۱

عابد رضا بیدار

اُردو میں دانشوری کی روایت

اب تک بازیافت غیر مطبوعہ دیوان یا غالب کے خط کی ہوتی رہی ہے
بازیافت کا نیا محاذ یہ کیوں نہ ہو کہ اردو ادیب و شاعر کبھی سوچا بھی کرتے تھے۔

انیسویں صدی کے ربع اوّل تک تہذیبی اور ذہنی دھارے مذہب، ادب اور سیاست میں بٹے رہے اور عہد آخر میں مذہب میں خانوادۂ شاہ ولی اللہ کی فکر، ادب میں داستان و غزل اور سیاست میں سلاطین و اُمرا کے حلقے متوازی اور بلا چھیڑ چھاڑ چلتے رہے۔ کبھی کبھی کہیں یہ دائرے ایک دوسرے کو کاٹتے ہوئے لگتے تھے لیکن جلد ہی یہ رد گزر جاتی۔ تا آنکہ اسلام کے روایتی مذہب و سیاست کے ادغام کے تصورات حاوی ہوتے چلے گئے اور سید احمد شہید و اسمٰعیل شہید کی تحریک کے زیر اثر مذہب سیاست کو سمیٹتا چلا گیا اور پھر آج تک یہ دونوں الگ نہیں ہو پائے۔

راسخ العقیدہ طبقہ سے ہٹ کر مغربی تہذیب کو خوش آمدید کہنے والے لوگوں میں بھی ایک طبقہ ایسا پیدا ہوتا گیا جو مذہب کو اپنی بنیاد قرار دیتا تھا لیکن معاصر تہذیبی دھاروں سے الگ بھی نہیں رہنا چاہتا تھا۔ اس طبقے نے ادب، تہذیب اور مذہب کو مغربی معیاروں کے قریب لاکر نئی سمتیں دینی چاہیں، اور اس طرح سماجی اصلاح کے نام سے ایک پُرزور تحریک شروع ہوگئی جس نے ادب، مذہب، تعلیم اور معاشرت سب پر قابل لحاظ اثر ڈالا۔

ردّ عمل کے طور پر اس اوّل الذکر طبقہ میں جس نے سیاست اور مذہب کو آمیز کیا تھا ایک نئی ہل چل شروع ہوئی۔ اس نے سماجی اصلاح کو اچھی نظر سے نہیں دیکھا، نہ مغربی تہذیب کو وہ کسی بھی طرح مستحسن و مبارک سمجھنے پر آمادہ تھا۔ نتیجۃً ہر ہر سطح پر ردِ عمل کا ایک سلسلہ قائم ہوتا گیا۔ جدید تعلیم کے مقابلے میں مدرسے، انگریزوں سے میل جول کی ترغیب کے مقابلہ میں دار الکفر اور دار الحرب کی بحثیں اور ردِّ نصاریٰ میں مناظروں کے پلندے، سوٹ اور ٹائی کے مقابلہ پر شیروانی اور داڑھی، اور مخلوط معاشرت کے مقابلہ پر پردہ کے بارے میں مزید شدت، حالی کے مقابلہ پر اکبر، سرسید کے علیگڑھ کے مقابلہ پر مولانا قاسم کا دیوبند۔ ایک سلسلہ تھا جو پورے معاشرہ میں پھیلتا چلا گیا۔

بیسویں صدی کے ربع اوّل میں اول الذکر طرزِ فکر کے برگ و بار مسلم لیگ، خلافت اور جمعیۃ علماء کے ناموں سے سامنے آنے لگے۔ افکار ادبیات میں ڈھلے تو اقبال کا روپ لے لیا، صحافت میں چلے تو ابوالکلام آزاد اور ظفر علی خاں کا رنگ پالیا اور سیاست میں محمد علی جناح، مولانا محمد علیؒ ان کے ساتھیوں کا طور پالیا۔ پھر بعضوں کی راہ برندابن لی اور ہولی بعضوں کی کعبہ کی طرف، اگرچہ بنیادی فکر کے سوتے سب کے ایک ہی تھے۔

بیسویں صدی کے ربع ثانی میں ربع اوّل سے کوئی خاص فرق نہیں ہوا سوائے اس کے کہ امیر علی اور سرسید کی فکر دفترِ پارینہ ہو گئی، اقبال کی آواز دلوں میں گھر کرتی چلی گئی۔

ابوالکلام نے وحدتِ ادیان کا نظریہ پیش کیا تو کم ہی کسی نے اسے سنجیدگی سے سُنا، بلکہ اس وقت سے لیکر وزیر تعلیم ہونے تک لوگ ان سے توبہ نامے ("میرا عقیدہ") نکلواتے رہے۔

ایک نیاز فتح پوری البتہ اپنے "نگار" میں سید سلیمان اور عبدالماجد دریابادی کے ہنگاموں کے آگے بے بس ہو کر توبہ نامے شائع کر دینے کے باوجود اپنی سی کرتے رہے اور ادب کو روشن خیالی کی تحریک کے ساتھ آمیز کر کے اس عہد کے نوجوانوں پر اثر انداز ہوتے رہے۔ پھر الہ آباد کے ابوالفضل، مقبول احمد اور اجمل خاں اردو میں، اور آصف فیضی انگریزی میں کچھ نہ کچھ کرتے رہے، مشرقی کا "تذکرہ" بھی اسی زمانہ میں آچکا تھا۔ ان سب کے باوجود تفکر و تعقل کو اُردو تہذیب میں کوئی خاص مقام حاصل نہ ہو سکا۔ اس کا ایک نمایاں ثبوت مجھے اس میں نظر آتا ہے کہ شاعر اقبال جو قلب کو گرماتا اور روح کو تڑپاتا تھا، جس کے پڑھنے والے 'دل کے پاس پاسبانِ عقل کے رہنے کے' کم ہی قائل رہے اور 'کبھی کبھی اسے تنہا چھوڑ دینے' کے بجائے مستقل تنہا چھوڑے رہے، اس اقبال نے 'برہنہ حرف گفتن' اختیار کر کے اسلام کے عہدِ جدید میں ایک کارنامہ انجام دیا اور صدیوں کے جمود کا کفارہ ادا کر کے جب اسلام میں مذہبی فکر کی تعمیرِ نو پر سات لکچر شائع کیے تو اُردو تہذیب والوں کو اس سے کوئی فیض نہیں پہنچا، حتیٰ کہ اس کا ترجمہ تک پاکستان بننے کے دس پندرہ سال بعد ہی سامنے آسکا اور وہ بھی شاید اس لیے کہ وہ پاکستان کا قومی شاعر قرار دے دیا گیا) اور اب تو میں دیکھتا ہوں، ہندوستان میں حالت یہ ہے کہ یہ لکچر تو بہت دور کی بات ہے اب تو یہاں اس کی شاعری کو بھی کوئی درخورِ اعتنا نہیں سمجھتا۔

فکر کا یہ دوسرا دھارا، جسے سیکولر فکر کہنا مناسب ہوگا، اس عرصے میں ایک منظم صورت اختیار کر چلا تھا، یہ انجمن ترقی پسند مصنفین تھی جس کے سائے تلے صفِ اول کے بہت سے دانشور جمع ہو گئے تھے۔

ترقی پسند تحریک نے ادب کے وسیلے سے عام فکری انقلاب لانے میں عام سطح پر جس طرح جھنجھوڑیاں دی

ہیں اس کی نظیر دوسری زبانوں میں مشکل سے ملے گی۔ لیکن یہاں ایک بہت بڑی کمی اُتھلے پن کی رہی۔ یہاں نفی تو یقیناً ہو گئی چلی گئی، لیکن اثبات کے لیے گہری فکری بنیادیں، عوام تو کجا، ترقی پسندی کے اساطین کو بھی (دو ایک کو چھوڑ کے) مشکل ہی سے مل سکیں۔ اس لیے سیکولر فکر کو عام کرنے میں اس کا حصہ بھی واقعتہً اور نتیجتہً صفر ہی رہا کہ اخلاقی منفی رویہ نہ تو پائدار ہوتا ہے، نہ کسی تحریک کیلئے کارگر۔

اسی زمانہ میں سیاست اور مذہب کے ملن سے جو نئے نئے نتائج پیدا ہو رہے تھے ان میں سے ایک نے جماعت اسلامی کی شکل اختیار کر لی جو اب تک کی ساری مبہم باتوں کو بڑی وضاحت اور جسارت کے ساتھ حکومت الٰہیہ کے پروگرام کی صورت میں پیش کرنے لگی۔ دیوبندی علما کا رویہ انگریزوں کی طرف شروع سے مخالفت و عناد کا رہا۔ اس لیے وہ متحدہ قومی تحریک میں شامل ہوتے چلے گئے، جس کا مقصد ہندوستان کو انگریزی راج سے نجات دلانا تھا۔ یہ انھوں نے کسی مرحلہ پر نہیں سوچا کہ متحدہ قومی تحریک کے ساتھ اس مقصد کے حصول کے بعد وہ کتنی دور تک جا سکیں گے۔ اور یہ کہ کہیں نہ کہیں، کبھی نہ کسی جگہ، انھیں پھر اپنے خول میں واپس جانا پڑے گا۔ وہی ہوا۔ قومی تحریک نے جب آزادی جیت لی تو نئے ہندوستان کی مشترک تہذیب کی تعمیر کے لیے ذہنوں کے دھندلکے اور جالے چھانٹنے کے لیے سائنس اور مشین کی فتوحات اور مغربی معیار و اقتدار کے جلو میں نئے دور کی نئی کشمکش میں حصہ لینے کے لیے ان علمائے کرام کے پاس کچھ بھی نہیں تھا۔ یہ تو رمضان کی آخری اور عید کی پہلی کا مسئلہ بھی ۱۹۸۹ء کے اوائل تک سلجھا نہیں پائے ہیں۔

دوسری طرف سیاست اور مذہب کا ملن سیاست اور تہذیب کے ملن میں ڈھلتا جا رہا تھا جہاں حادی لوگ مغربی تعلیم یافتہ تھے۔ انھوں نے تہذیب کو مذہب کا درجہ دے کر اور اسلامی ہندوستان کا نعرہ دے کر بالآخر پاکستان بنوا دیا۔ یہ نکتہ اس سلسلہ میں کم اہم نہیں کہ جدید تعلیم کے مرکز علی گڑھ نے اس کو غیر مشروط طور سے اپنی حمایت دے دی تھی۔ اس طبقہ میں ایک حقیر تعداد میں ایسے لوگ بھی تھے جو متحدہ قومیت کے ذریعہ سیکولر جمہوریت کے نصب العین کے لیے کوشاں رہے۔ ذاکر صاحب کی قیادت میں جامعہ اس نصب العین کی شریفانہ علامت بن گئی تھی؛ اور خود ذاکر صاحب کے انسپریشن، مولانا ابوالکلام کے افکار بھی خاموشی کے ساتھ سوچنے والوں پر اثر انداز ہوتے رہے۔

آزادی کا سورج طلوع ہوا تو یہ ثانی الذکر طبقہ جسے راج سنگھاسن کی سطح پر مولانا ابوالکلام کی، عوامی سطح پر حفظ الرحمٰن مرحوم کی، اور دانشوروں کی سطح پر ذاکر صاحب کی قیادت ملی، عزم و اعتماد کے ساتھ ایک نئی راہ پر چل پڑا۔ ترقی پسند تحریک اکثر کمیونسٹ مسلمانوں کے پاکستان تحریک کا ساتھ دینے کے سبب یونہی بے دست و پا ہو چکی تھی کہ جواہر لال کا سوشلسٹ سلسلہ چل پڑا۔ سو تھوڑی بہت کشش آئیڈیالوجی کی جو تھی وہ بھی قومی سطح پر جا لگی رہی، اور رفتہ رفتہ یہ عالم ہو گیا کہ اس تحریک کے جو اکابر تھے وہ ایک دوسری طرح سپر انداز ہوتے

چلے گئے اور اپنی فکری شناخت Identity کو قومی دھارے میں ملاتے چلے گئے۔ تازہ ترین صورت حال یہ ہے کہ اب مارکسی انداز فکر میں اگر کہیں کسی کو کچھ جان نظر آتی ہے تو وہ نکسل وادی انداز ہے جس کی طرف نوجوان طبقہ اور دانشوروں کی اکثریت کھنچی چلی جا رہی ہے۔ لیکن اردو ادیب کی فکر نہ نکسل وادی ہے، نہ ابوالکلامی، نہ حفظ الرحمٰنی۔

قومی سطح پر وہ مسائل جن سے اردو ادیب بحیثیت شہری کے دوچار ہے اس میں کسی نہ کسی صورت میں قدیم و جدید کی، روایت و عصریت کی، مجنونانہ عقیدہ اور متوازن عقلیت کی، واہمہ اور سائنس کی آویزش سر فہرست ہے، لیکن بیچ کا ایک اور بھاری پتھر فرقہ پرستی ہے جس سے نبٹنا اس اگلی منزل سے بھی پہلے اس لیے فوری اہمیت اختیار کر چلا ہے کہ اس کے مظاہر زندگی کے ہر میدان میں نظر آتے چلے ہیں۔ یہ ہندو اور ہندو کے درمیان ذات پات کا انداز اختیار کر لیتی ہے۔ Casteism اور ہندو اور مسلمان کے درمیان یہ تہذیبی مظاہر کو اپنا نشانہ بناتی ہے علی گڑھ اور اردو جس کے دو ممتاز ہدف ٹھہرے، اور چھوٹے بڑے تو پان اسلام ازم سے بھارتیہ کرن تک کا ایک سلسلہ دراز ہے، اور یہ سب کچھ ہمارے سماج میں زہر کی طرح پھیل رہا ہے جس کے اثرات سے کم ہی کوئی مسموم ہوئے بنا بچ سکا ہے۔

اس سلسلہ میں آپ کے اردو دانشور نے کیا کیا ہے، یہ بدنصیب ملک آپ سے پوچھنے کا حق رکھتا ہے اور یہ زبان بھی، جس نے اب سے پہلے حقائق سے آنکھیں موند لینا کبھی جانا ہی نہ تھا۔

آپ کے اہل قلم مفکر اگر ان کی طرف متوجہ نہیں ہوتے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ مسئلوں کا وجود ہی نہیں، نہ یہ کہ ان کا کوئی حل نہیں نکلے گا، بہت سے دوسرے ہیں جو ان مسئلوں کو اپنے طور پر حل کرنے کی فکر میں ہیں اور وہ انھیں تو کیا آپ کو بھی حل کر کے رکھ دیں گے۔ سب سے بڑا حل نکالنے والا خود زمانہ ہے، یہ اور بات ہے کہ اس کا حل آپ کی توقعات کے مطابق نہ نکلے!

○

اب سے پہلے پچھلی صدی میں جب سائنس اور ٹکنالوجی نے انسانی زندگی کو اتنا بے بس و بے معنی نہیں کیا تھا اس کے باوجود اردو دانشور معاصر ہی نہیں آنے والی صورت حال سے نبٹنے کے لیے بھی کئی محاذ کھولے بیٹھے تھے اور چوکھی لڑ رہے تھے۔ ان کے کچھ بعد بھی کم و بیش یہی صورت حال برقرار رہی لیکن اب جب کہ ترقی کی تیز رفتاری نے اتنے ہی تند آور سوال چھیڑ رکھے ہیں تو معلوم ہوتا ہے زندگی کسی سوال سے دوچار ہی نہیں، یا پھر بات کچھ یوں ہے کہ سوالوں کی ہیبت سے دماغ نے گھبرا کے کام کرنا چھوڑ دیا ہے اور صرف ایک ہی راستہ ڈھونڈ لیا ہے کہ سوچا جائے کہ کار ہے، سب کچھ فضول ہے، بے معنی ہے، تو ہم اپنی فکر کو معنویت میں کیوں ڈھالیں۔

مسائل سے قطع نظر خالص ادبی سلسلہ میں بھی کام کی باتیں نہیں ہوتیں۔ اردو ادب کی کوئی بھرپور تہذیبی تاریخ

ابھی تک نہیں لکھی گئی کسی نے اس کے بدلتے ہوئے ادوار کا ذہنی ارتقا کو منازل کی روشنی میں جائزہ نہیں لیا ہے۔ تصوف، تقشف، وہابیت، علی گڑھ تحریک، لیگ، خلافت، قومی تحریک، جماعت اسلامی کی تحریک، یہ اور اس سلسلے کی دوسری چیزیں ایک نامیاتی اکائی Organic Whole ہو کر اردو ادب کا پرسپیکٹو Perspective نہیں بن پائیں۔ زبان کی خاموش تبدیلی میں چھپے ہوئے تہذیبی ردوبدل، مذہبی اور تہذیبی نظریات کے حساس عکس، اردو سماج کے اعلیٰ، متوسط اور نچلے طبقے کے سوچنے کے مختلف طریقے، ان کا ذہنی افق، ان کا علم یا کم علمی، ان کا سماجی شعور، ان کا تہذیبی رچاؤ، یہ سب کچھ اردو ادیب کے قلم نے نہیں چھوا۔

اردو میں دانشوری کی روایت کو دوبارہ جگانے کے لیے بڑے پیمانے پر، اردو اساتذہ کو اپنے طلبا میں، اور اردو کے حساس اور باشعور ادیبوں کو اپنے اپنے حلقہ میں ان مسائل سے دلچسپی دلانے کی ضرورت ہے۔

اپنے قدیم سرمایہ کی اس نظر سے بازیافت کی بھی ضرورت ہے۔ اب تک بازیافت اور تحقیق کسی غیر مطبوعہ دیوان یا غالب کے خط کی ہوتی رہی ہے۔ ضرورت ہے کہ بازیافت کا نیا ماخذ یہ ہو کہ اب سے پہلے کبھی کبھی ہم اس طرح سوچا بھی کرتے تھے۔

○

آج سے پہلے جب جب جن جن مسائل سے ہندوستانی سماج دوچار رہا، ادیب فکری چیلنج کو قبول کرتا رہا، حتیٰ کہ غزل کا شاعر تک شہر آشوب لکھنے بیٹھ جاتا تھا۔

"سب رس" کے وجہی نے تمثیل لکھتے لکھتے جب دینی، معاشرتی اور نفسی مسائل پر اپنے دماغ سے سوچنے کی کوشش کی تھی تو وہ ایک دانشورانہ عمل Intellectual Process میں الجھ چکا تھا۔ شاہ ولی اللہ کے فرزندوں نے جب اسلام کی بنیادی کتاب کو، جو عربوں کی زبان میں تھی، ہندوستانیوں تک پہنچانے کے لیے جن کی زبان عربی نہیں تھی، ان کی اپنی زبان میں منتقل کیا تو یہ اقدام دانشورانہ ہی نہیں انقلابی بھی تھا!!

بچپن سے جوانی کی منزل طے کرتے ہوئے اردو کو نظیر اکبر آبادی ایک انتہا پر اور غالب دوسری انتہا پر ملتے گئے اور غالب ہی کے دور میں غوث علی شاہ پانی پتی بھی تھے جنھیں آج بھی دانشوری کا ایک سنگ میل قرار دیتے ہوئے ۱۹۸۵ء کی اردو کو شرم محسوس نہیں ہوگی۔ پھر سر سید اور ان کا حلقہ، خاص طور سے حالی جو بھولنے والی چیز نہیں اور انھیں کے ردعمل کی مخلوق، اکبر بھی جو تیز روی اور زود روی کو میانہ روی میں تبدیل کرنے اور اس طرح فکری توازن لانے میں ایک تاریخی رول ادا کر چکے ہیں۔ ویسے واقعتہً یہ عہد سر سید کا عہد قرار دیا جا سکتا ہے جس میں سر سید نے معاشرتی اور مذہبی فکر کو نیا طور بخشا اور مسلمانوں کو عقلیت پسندی سے آشنا کرانے میں جی جان سے کام کیا۔ ایک طرف انھوں نے

مذہب کو فطرت سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی، دوسری طرف دو قوموں مسلمانوں اور عیسائیوں کے درمیان ذہنی پل بنانے کی کوشش کی۔ اور سب سے بڑھ کر انھوں نے یہ کیا کہ دیو قامت مفکروں کا ایک حلقہ پیدا کر دیا جس میں چراغ علی، محسن الملک اور شبلی تھے۔ جن میں غالب اور سرسید دونوں کے تربیت یافتہ حالی بھی تھے جنھوں نے اردو نظم کو دانشوری سکھائی اور غزل کو بھی نیا رخ دیا اس طور پر کہ روایتی غزل ختم ہو کر فکری غزل شروع ہوئی جس کے رشتے پھر آگے چل کر ایک طرف اقبال سے دوسری طرف یگانہ اور شاد عارفی سے اور آخر میں جدیدیت کی صالح روایات سے ملتے تھے۔

سرسید اور شبلی کے افکار کی چھوٹ تھی جس نے ایک طرف مہدی افادی اور سجاد انصاری اور دوسری طرف نیاز اور ابوالکلام کی فکر کو جنم دیا۔ مہدی اور اس سے زیادہ سجاد انصاری کی بے محابا فکر، تعقل، تفکر اور خصوصاً نیاز کا انکار کو عقلیت پسندی، حریت فکر اور سائنسی اندازِ نظر کی علامت بنا دیا جس سے مقبول احمد، مجنوں وغیرہ کا ایک پورا حلقۂ فکر وجود میں آگیا، اور دوسری طرف مولانا ابوالکلام کا سرسید سے براہِ راست اکتسابِ فکر، اور پھر گاندھی جی کے ساتھ ہونے کے بعد، امتزاج سے وحدت الادیان کے ایک جاندار نظریہ کی تشکیل، یہ ہمارے فکر و دانش کے اہم سنگ میل ہیں۔ آخر الذکر کا سلسلہ جو نئی شکل لیتا ہے اسے جامعہ کی فکر کہیے جس میں ذاکر حسین، عابد حسین، سیدین اور مجیب شامل ہیں۔ یہ لوگ اقبال سے ایک طرف اور ابوالکلام سے دوسری طرف متاثر ہو کے ہیومنزم کے ایک مضبوط تر فکر کے نمائندے ہو کر سامنے آئے، مسلمین بالعمل کا نظریہ جن کی فکر کا اہم ستون ہے۔

اسی درمیان میں، اور ان سے پہلے غالب کے بعد ہمارا سب سے بڑا دانشور اقبال شعر ہی کو اپنا بنیادی ذریعۂ اظہار بناتا ہے اور ذہنوں کو الٹ پلٹ کر رکھ دیتا ہے، آخر آخر میں انگریزی زبان میں سات خطبوں کی صورت میں وہ اپنی مذہبی فکر کو بھی مضبوط کر جاتا ہے۔

اقبال ایک طرف، ۱۹۱۷ء کے انقلاب روس کے بعد ہندوستان میں اشتراکی فکر کا دھارا دوسری طرف مل کر مزدور اور کسان کے بارے میں گاؤ تکیہ لگا کے مسند پر بیٹھنے والوں کو کچھ سوچنے پر مجبور کر دیتے ہیں۔ شروع میں تو اس نئی فکر میں انگارے ہی انگارے ہیں، لیکن آخر اس میں بھی توازن پیدا ہوتا ہے اور پھر تو ایسا دھیماپن آجاتا ہے کہ

ع   اللہ رے سناٹا آواز نہیں آتی!

مخدوم، فیض، جذبی، سردار، ساحر شعر میں، کرشن اور بیدی کہانی میں، احتشام اور مجنوں تنقید میں، اس تحریک کے دورِ زریں کے اہم نشان ہیں۔ ناوابستہ لوگوں میں فراق، اختر الایمان، شاد عارفی، روش صدیقی، مکش اکبرآبادی، اجتبیٰ رضوی اور اپنے آخری دس سال کے جگر مرادآبادی دانشوری کے اہم ستون رہے ہیں، اور آخرالذکر قدما کے سوانح لکھنے

والوں میں شاعرانہ شعور اور فن کو کم ہی کوئی دانشوری کی سطح پر لا سکا ہے۔ ایک ڈیڑھ نام آپ بہ مشکل بھلے ہی لے لیں (خورشید الاسلام، وحید اختر) ناول، ناولٹ سب کے سب پاکستان میں ہی لکھے گئے۔ (حتیٰ کہ قرۃ العین حیدر تک کے کئی ناول!) ہم محض کرشن اور بیدی کے وارث بنے اکیلے ہوئے ہیں۔ ایک داستان نما ناول "لہو کے پھول" میں گاندھیائی نظریہ برتنے اور اس کے تحت جنگ آزادی کی عوامی تاریخ نگاری کی ایک کوشش ضرور سامنے آئی، یہ اور بات ہے کہ صحافتی ناول دانشوری کا کوئی اعلیٰ معیار قائم نہیں کر سکا لیکن کم سے کم حیات اللہ انصاری ہاتھ پیر توڑ کے تو نہیں بیٹھ رہا۔ مگر اس وقت کے ہندوستان میں عام شہری اور اردو شہری کیا سوچ رہا ہے، کیا کر رہا ہے، ہم کہاں ہیں، کدھر جا رہے ہیں، یہ سب تو اس ناول میں اقلیدس کے نقطۂ موہوم سے آگے کچھ بھی نہیں بڑھ سکا۔ حاجی عبدالستار کے ناولٹوں میں البتہ (غبارِ شب کا پورا تھیم، صلاح الدین کے اندر عیسائی سلطنت کے وفادار مسلمان شہریوں کی تقریریں، شب گزیدہ کے بعض حصے) معاصر ہندوستان جابجا در آتا ہے۔ اور آڑے ترچھے نقوش میں جیلانی بانو (ایوانِ غزل ۲) بھی جہاں کہیں وہ حیدر آباد مرحوم سے آزاد ہوتی ہیں سانس لینے لگتی ہیں۔ ایک جرأت مندانہ کوشش اشتیاق اختر کا ناولٹ 'خون بہا' قابلِ ذکر ہے جس میں بہار کا ایک حصہ ہی نہیں جیتا جاگتا پورا ہندوستان سمٹ آیا ہے۔

خالص ادب سے ہٹ کے، انشائیے اور عام تحریروں کو اگر آپ اس زمرہ میں لیں تو، زندگی اور زمانہ کے گوناگوں اور پیچ در پیچ مسئلوں میں اہم ترین اور اثر انداز تہذیبی، سیاسی، سماجی، معاشی اور اخلاقی امور جس طرح اب سے پہلے اردو کے اچھے ادیبوں کے قلم سے آشکار ہوا کرتے تھے اب اس کے لیے ترس ترس گئے ہیں — "عزیز النسا دردہ کے نام" "آندھی میں چراغ" "ہندوستانی مسلمان آئینۂ ایام میں" "قومی تہذیب کا مسئلہ" اور بس! اس کے سوا کیا ہے آپ کے پاس، اچھا ہی تو مجیب، سرور، سید حامد کے چند مقالے اس میں اور جوڑ لیجیے!!

سوچنے والے، اب ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بس علمائے دین ہی رہ گئے ہیں:

سید احمد اکبر آبادی، ابوالحسن علی ندوی، عبدالماجد دریابادی، اور پھر جماعت اسلامی کا حلقہ۔ اور اردو والے سوچتے ہیں کہ فرضِ کفایہ اس طرح ادا ہو گیا۔ علما کی فکر کی میں تحقیر نہیں کر رہا، لیکن پابندِ فکر، محدود فکر اور محدود دائرہ فکر ہے تو کوئی انکار نہیں کر سکتا تا، وسیع تر دائرے میں ہمارے قلم کیوں ٹھٹھر گئے ہیں!

تری صدا کا ہے صدیوں سے انتظار مجھے　　مرے لہو کے سمندر ذرا پکار مجھے

○

ایسا کیوں ہوگیا ہے کہ ادیب نے اپنا منصب چھوڑ دیا ہے؟ دانشوری کے زوال کے وجوہ کیا ہیں؟ کچھ امور تو واضح ہیں: پہلے ہمارا رشتہ مشرقی دانشوری کی روایات سے اس طور پر جڑا ہوا تھا کہ ہم میں سے بیشتر عربی فارسی پڑھ کے ادھر آتے تھے۔ اب اس کی جگہ مغربی زبان نے تو لے لی لیکن مغربی علوم مشرقی علوم کی جگہ اس لیے نہ لے سکے اب ہم بے بنیاد Baseless ہو چکے تھے۔ مشرقی علم کی ہماری بنیاد کھو ہی چکی اس لیے وہ ذوقِ جستجو بھی ختم ہو جاتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ اب یہ ہونے لگا ہے کہ مغرب کے ادب کے بارے میں جو تازہ ترین نظریات ہیں ان پر معلومات بہم پہنچا لیتے ہیں، لیکن یہ نظریات جس طویل صبر آزما کربناک عمل سے گزر کے ان نظریہ سازوں پر نازل ہوئے وہ عمل ہم نے اپنے اوپر نہیں گزارا، یعنی وہ اصل علوم، جن کے نتیجے میں یہ افکار ابھرے، ہماری دسترس سے باہر رہے۔ رسل نے اپنی خودنوشت میں شکایت کی ہے کہ اب فلسفی پیدا ہونے بند ہو گئے، بس نرے فلسفے کے اساتذہ ملنے لگے ہیں! علم الانسان کے ایک ماہر گیرٹز نے موجودہ دور میں مذہب کی نوعیت پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اب مذہب کے بجائے آپ کو صرف مذہبیت مل سکتی ہے، بالکل اسی طرح اب ادب بھی ہمارے ادیبوں کی چم چم سے ٹپک پڑنے والا کہاں، رگوں میں دوڑتا پھرتا لہو بھی نہیں بن پاتا، وہ تو صرف ان کی جلد کو چھوتا ہے۔ ان میں سے بیشتر ادب کے استاد ہیں، اور اس لیے ادیب ہیں۔ ادب ان کی شخصیت کے اظہار کا تنہا وسیلہ نہیں بن پا رہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امور و مسائل پر غور و فکر کرنے، رائے دینے، رائے بنانے اور بصیرت بخشنے کی اہلیت وہ کھوتے جا رہے ہیں۔ اہلیت کھونا، شاید مبالغہ ہو، اہلیت اب بھی بہتوں میں ہے لیکن جن میں ہے وہ پہلو تہی کرنے سے باز نہیں آتے۔ اس پہلو تہی کے سلسلے میں پاک دانشور فضل الرحمٰن کی رائے خاصی دلچسپ ہے:

"ایسا نہیں ہے کہ یہ لوگ مسائل میں دلچسپی ہی کھو بیٹھے ہوں۔ نجی گفتگوؤں میں یہ اپنی ذہانت بھی ثابت کرتے ہیں یا دل کا درد بھی (یا تقیہ) پیش کرتے ہیں، لیکن چاروں طرف پھیلی ہوئی گھٹن میں وہ اپنی ذاتی فکر کو استعمال کرنے سے جھجکتے ہیں مبادا کوئی نقصان پہنچ جائے۔"

واضح تر بات پروفیسر مجیب نے کہی ہے:

"لگتا ہے جیسے زندگی پر ان کی گرفت ختم ہو گئی ہو، جیسے جینے کا کوئی خاص مقصد نہ رہا ہو، دنیا میں کسی تعمیری کام میں کوئی معنویت ہی نہ ہو۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ لوگ صرف اس طور سے ہی نہیں، اخلاقی اور ذہنی طور سے بھی بالکل ٹوٹ چکے ہیں، بکھر چکے ہیں۔!"

ہر سو چھائی ہوئی بے یقینی اصل بنیاد ہے۔ فرد کو نہ اپنے اوپر اعتماد باقی رہا ہے نہ سماج پر، نہ منزل متعین ہے نہ راستہ، کس طرف جائے کہاں جائے بتا دو کوئی! ایک دوست نے اسی بات کو آگے بڑھا کے بڑے بے رحمانہ انداز میں دو ٹوک بات کہی کہ حیرت تو یہ ہے کہ دنیا کے کم ادیبوں پر تیس سال کے اندر دو قیامتیں ٹوٹی ہونگی ایک بار ۴۷ء اور دوسری بار ۷۱ء آخر انسان ہوں پیالہ و ساغر نہیں ہوں میں۔

لیکن اس سلسلہ کی سب سے اہم بات انگریزی ناقد چیمپین کے یہاں ملتی ہے، یہ بات اس نے اسوقت کہی تھی جب وہ رامپور اور خدا بخش کی لائبریریوں میں بیٹھ کے غالب، حافظ اور خیام کو پڑھ رہا تھا۔ یہ آج سے پچاس سال قبل کی بات ہے مگر جیسے آج کی بات ہو:

"پہلے یہ لوگ حالات اور معاملات کو اپنی پسند کا رخ اور موڑ دینے میں کچھ دخل رکھتے تھے اور انہیں اس کا احساس رہتا تھا کہ ان کی زندگیاں سماج کے لیے بالکل بے معنی نہیں۔ یہ احساس ان کی فکر کو پوری بالیدگی عطا کرتا تھا۔"

اور یہ بڑی اہم بات ہے پہلے ادیب واقعی اپنا اثر محسوس کرتا تھا، اس کا ایک حلقہ ہوتا تھا، اس کی بات کو وزن حاصل تھا۔ اب وہ بے اثر ہے، بے بس ہے، اس لیے بے حس بھی ہوتا جا رہا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ اب سماج کا اثر انداز عنصر سیاسی بازی گر ہیں یا کسی قدر اس کے اپنے ساتھی صحافی، اور دوسری زبانوں کے ادیب بھی لیڈر اور صحافی سے پچھڑ گئے ہیں، اردو کے ساتھ تو ایک سلسلہ مزید بھی ہے کہ اس کے پڑھنے والے ہی اب کتنے رہ گئے ہیں۔

شاید اصل بات وہی ہو جو مجیب نے کہی، جو چیمپین نے کہی اور جو ساحر نے اس طرح کہی تھی:

آؤ کہ کوئی خواب بنیں کل کے واسطے!
گو ہم سے بھاگتی رہی یہ تیز گام عمر
خوابوں کے آسرے پہ کٹی ہے تمام عمر
حسنِ بیاں کے خواب، کمالِ سخن کے خواب
شامِ خزاں کے خواب، بہارِ چمن کے خواب
شائستگیِ دہر و فروغِ وطن کے خواب
یہ خواب ہی تو اپنی جوانی کے پاس تھے
یہ خواب ہی تو اپنے عمل کی اساس تھے
یہ خواب مر گئے ہیں تو بے رنگ ہے حیات
اپنے بدن پہ آپ ہی اب تنگ ہے حیات
آؤ کہ کوئی خواب بنیں کل کے واسطے
ورنہ یہ رات آج کے سنگین دور کی
ڈس لے گی جان و دل کو کچھ ایسے کہ جان و دل
تا عمر پھر نہ کوئی حسیں خواب بن سکیں!

جناب سید حامد
ہمدرد یونیورسٹی دہلی

دانشوری کی تعریف

اور
اردو میں دانشوری کی بازیابی کے امکانات

آگے بڑھنے سے پہلے اچھا ہو کہ دانشوری کے معانی، مفاہیم اور مضمرات سے بحث کر لی جائے۔

وہی لوگ دانشور ہیں جنھوں نے زندگی کی گتھیوں کو حل کرنے کی لگاتار کوشش کی ہے، جنھوں نے عالم کے بدلتے ہوئے حالات سے خود کو باخبر رکھا ہے۔ جن کے مطالعہ کو ان کے مشاہدہ اور تجربے سے غذا ملی ہے۔ جن کا علم نرا کتابی علم نہیں ہے۔ جن کے علم نے انھیں رائے قائم کرنے، حکم لگانے اور فیصلہ کرنے کا شعور دیا ہے؛ جن کا مطالعہ وسیع ہے اور ملک کی ایک سے زائد زبانوں کے علاوہ جنھیں تی زمانہ مغرب کی ایک زبان بالخصوص انگریزی، فرانسیسی، جرمن اور روسی زبان پر دسترس حاصل ہے (کہ دنیا سمٹتی ، پیچیدہ تر ہوتی ہوئی اور نت نئے مسائل سے لبریز دنیا سے باخبر ہونے اور رہنے کے لیے مشرق اور مغرب دونوں سے براہ راست آگاہی ضروری ہے) جو مسائل پر ٹھنڈے دل سے غور کرنے کی عادت ڈال چکے ہیں۔ جنھوں نے اپنے ذہنوں کو اوہام، رسوم، موروثی خیالات اور تعصبات سے آزاد کر رکھا ہے۔ جن کا مقصد حقیقت کو پالینا ہے اور جن میں اس بات کی جرأت ہے کہ سچائی سے خواہ وہ کتنی ہی تلخ ہو آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر بات کر سکیں اور اسے برملا بغیر آنکھ جھپکائے بیان کر سکیں۔ دانشور تلاشِ حق اور اعلانِ حق میں کسی مصلحت یا کسی رُو رعایت کو داخل نہیں ہونے دیتا۔ اس کا ذہن سرجن کے نشتر کی طرح ہوتا ہے جس کی دھار میں بلا کی کاٹ ہوتی ہے۔ اس کے گرد نہ دھواں بھٹکنے پاتا ہے نہ دھندلکا۔ وہاں سورج کی شعاعیں اپنی پوری تابانی کے ساتھ جلوہ افروز ہوتی ہیں۔ وہ حقیقت کی جستجو میں کسی نظامِ فکر کو دخیل نہیں ہونے دیتا نہ ان حقائق کو چھپانے یا دبانے کی کوشش کرتا ہے جن کا اظہار اس کے محبوب نظامِ فکر کو مشتبہ بنا رہا ہو۔ اس کا آلہ عقل ہے، وہ عقل جس کے ساتھ سوجھ بوجھ چلتی ہے، وہ عقل نہیں جو باریک بینی اور موشگافی سے دل بہلاتی ہے۔ دانش کا مصدر دانستن ہے جس کے معنی ہیں جاننا یعنی کسی امر کی تہہ تک پہنچ جانا۔ دانشور کبھی سطحیں نہیں ہوتا اور نہ وہ سُرعتِ ذہن پر ناز کرتا ہے۔ سُرعتِ فہم کے بغیر بھی انسان دانشور ہو سکتا ہے۔

دانش اور ذہانت میں بڑا فرق ہے۔ یہ لازم نہیں کہ ہر ذہین آدمی اُمور پر گرفت رکھتا ہو یا اس سے اصابتِ رائے منسوب کی بھی جائے ـــــــ دانش ذہانت کی بہ نسبت ادراک سے زیادہ قریب ہے لیکن دانش کے عمل میں ادراک کے عمل سے زیادہ جامعیت ہے۔ دانشور کے یہاں اشتراکِ مقاصد شرِ ممنوعہ ہے۔ دانشور اصلاً موحّد ہوتا ہے۔ اس کا واحد مقصد سچائی کو ڈھونڈھ نکالنا ہے۔ وحدتِ مقصد پر وہ کسی مفاد کسی مصلحت کو اثر انداز نہیں ہونے دیتا۔

دانش میں چاہے یہ مفہوم بہت واضح نہ ہو لیکن دانشور کی نگاہ ہمیشہ حال کے علاوہ مضمرات، امکاناتِ مستقبل اور متوقع یا ممکن نتائج پر ہوتی ہے اور وہ ایسے اقدام سے انحراف کرتا اور کراتا ہے جو بظاہر بہت اچھا ہو لیکن جس میں امکان نتائج کے خراب نکلنے کا چھپا ہوا ہو۔ دانشوری کا ایک عنصر دوراندیشی ہوتا ہے۔

دانشوری چھوٹی چھوٹی وفاداریوں، وابستگیوں اور تنگ نظریوں سے بالاتر ہوتی ہے۔ اس کا محور عالم اور انسانیت کا احاطہ کرتا ہے۔ آپ کسی ایسے شخص کو دانشور نہیں کہہ سکتے، شہر، ریاست یا وطن جس کی حدِ نظر ہو یا اس شخص کو جو سیاست کے دریا کا شناور ہو۔

دانش ایک حد تک تجریدی پہلو لیے ہوئے ہوتی ہے لیکن حکایت تجرید کو اتنا نہ بڑھانا چاہیے کہ دانش کی غیر معمولی عملی افادیت کو ٹھیس پہنچے۔ میں پہلے ہی کہہ چکا ہوں کہ دانش کا عقل کی موشگافی یا تخیل کی بے مقصد بلند پرواز سے کوئی تعلق نہیں۔ دانش کے پیر سدا زمین پر ہوتے ہیں۔ اس کے قدم سوجھ بوجھ اور اعتماد کے ساتھ پڑتے ہیں اس کی نگاہ سرنگ کے اندھیرے کو چیرتی ہوئی دوسرے سرے کی روشنی سے جا ملتی ہے۔

دانش کے ایوان میں نہ تیز رفتاری بار پاتی ہے، نہ گھبراہٹ، نہ فلسفیانہ بے نیازی، دانش کے ناخن موہوم لکیر یا نہیں کھینچتے گتھیوں کو سلجھاتے ہیں۔ دانشور در اصل وہی ہے جو گتھیوں کو سلجھا سکے۔

دانشور کی انگلیاں انسانی فطرت کی نبض پر ہوتی ہیں۔ وہ انسان کے ارتقا اور زندگی کے نشیب و فراز سے باخبر ہوتا ہے۔ تاریخ پر اس کی نظر گہری ہوتی ہے تاریخیں یاد کرنے کے لیے نہیں بلکہ تحریکوں کے مدّ و جزر اور قوموں کے عروج و زوال سے آگاہ ہونے کے لیے کسی ایک مضمون میں غیر معمولی امتیاز بھی آپ کو دانشوری کے حدود میں داخل نہیں کر سکتا۔ دانشوری کا طرۂ امتیاز آزادانہ فکر اور مربوط نظامِ فکر ہے۔

اُردو زبان میں دانشور کی اصطلاح کو غیر معمولی وسعت اور تعمیم کے ساتھ استعمال کیا جاتا ہے اگر یہ عمل روا نہ رکھا جاتا تو ہمارے دانشوروں کی تعداد آٹھ دس سے آگے نہ بڑھتی۔ اس وقت ہم وائس چانسلروں، پروفیسروں، لیڈروں، وکیلوں، ڈاکٹروں کو چھوٹتے ہی دانشوری سے متصف کر دیتے ہیں۔ ہم نے اس اصطلاح کو بے دردی

کے ساتھ ارزاں کر دیا ہے۔ دراصل دانشور کے لیے مفکر ہونا ضروری ہے ہرچند کہ بڑا مفکر ان بلندیوں کو چھو لیتا ہے جہاں تک دانشور کی رسائی نہیں ہوتی۔

دانشور اور مفکر میں ایک فرق یہ ہے کہ دانشوری میں عملی اطلاق اور دیے ہوئے حالات میں فیصلہ کرنے کی صلاحیت کے پہلو اور سوجھ بوجھ کی عقدہ کشائی آجاتی ہے۔ مفکر اپنے پر پرواز کے لیے کوئی بندھن قبول نہیں کرتا۔ دانشوری میں ارضیت شامل ہے۔ مفکر کو اس کے برعکس فلک شگافی کی دھن ہوتی ہے۔ مفکر جس نظامِ فکر کی تخلیق کرتا ہے یا جس کا وہ دلدادہ ہوتا ہے اس میں مربوطیت اور تجریدیت کی ادائیں ہوتی ہیں۔ دانشور دانش کو ارض کے قریب اور سما سے دور رکھتا ہے۔

یہ عجیب بات ہے کہ آپ کسی اصطلاح کا ترجمہ کریں یا کسی مفہوم کو لفظ تراشی کے ذریعہ ایک زبان سے دوسری زبان میں منتقل کریں یا کسی ترقی یافتہ زبان کے الفاظ کے مترادفات کسی ترقی پذیر زبان میں یا کسی ترقی یافتہ زبان میں ہی ڈھالیں تو آپ مطمئن ہو کر نہیں بیٹھ سکتے کہ منفعت یاب زبان نو تراشیدہ لفظ کو ان ہی مفاہیم کا اسیر رکھے گی جنھیں آپ نے اس میں منتقل کرنے کی کوشش کی ہے۔ زبان سے زیادہ خودسر اور غیور کوئی دوسرا وجود شاید عالمِ آب و گل میں نہ ہو۔ اردو والوں نے شروع میں غالباً INTELLECTUAL کے مفہوم کیلیے دانشور کی اصطلاح ڈھالی۔ لیکن دیکھتے ہی دیکھتے بلکہ پلک جھپکاتے ہی نقل اصل سے آگے بڑھ گئی۔ INTELLECTUAL میں نہ وہ وزن ہے نہ وہ مرتبہ جو دانشور کو حاصل ہو گیا۔ INTELLECT کا ترجمہ کیجیے تو دانش کے مقابلے میں وہ عقل اور فراست کے زیادہ قریب ہوگا۔ دانش کا مفہوم WISDOM سے ادا ہوتا ہے۔ اور غالباً ورزیدن سے نکلا ہے۔ دانشور وہ شخص ہے جس نے دانش کو دانستہ اس کے سارے مضمرات اور تمام پابندیوں پر غور کرنے کے بعد اختیار کیا ہے۔ جس طرح پیشہ ور کسی پیشہ کو اختیار کرنے والے کو کہتے ہیں اور سخنور مشقِ سخن کو اپنانے والے کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ اسی طرح دانشور وہ شخص ہوا جس نے دانش کو اختیار کر لیا ہے اسے اوڑھنا بچھونا بنا لیا ہے، جس نے دانش کے تقاضوں اس کی شرطوں اور اس کے قیود کو برضا و رغبت قبول کر لیا ہے۔

اصطلاح وضع یا ترکیب یا ساخت کے لحاظ سے دانشور کا مرتبہ انگریزی کے INTELLECTUAL سے بمراتب اونچا ہے۔ دانش سے آپ وہ مفہوم جدا ہی نہیں کر سکتے جو اسے INTELLECT سے اوپر لے جاتا ہے۔ لیکن اس وزنی اور گرانقدر اصطلاح کو ہم نے بے دردی اور ناقدری کے ساتھ استعمال کرنا شروع کر دیا ہے۔ اگر کوئی شخص سرِ بازار سو روپے کے نوٹ کو پانچ روپے کے نوٹ کے عوض استعمال کرنا شروع کر دے تو سو روپے کے نوٹ کی قدر و قیمت

یں کوئی کمی نہیں ہوگی البتہ آپ اس شخص کی سلامتی ہوش وحواس کے متعلق جو رائے قائم کریں گے وہ شاید ستائش پر مبنی نہ ہو۔ ہم نے ہر خاص و عام کو دانشور کہنا شروع کر دیا ہے۔ حالانکہ دانشور سوائے سوچی سمجھی نپی تلی بات کے کبھی کچھ نہیں کہتا۔ اس کی فکر محتاط ہوتی ہے اور زبان پھونک پھونک کر قدم آگے بڑھاتی ہے۔ اس کے ساتھ توازن اور ضبط منسوب کیا جاتا ہے۔ مثلاً کل اردو کے بارے میں گفتگو کرتے ہوئے میری زبان سے جوش بیان میں یہ بات نکل گئی کہ اردو والے اردو کے لیے رتی بھر بھی کام نہیں کر رہے ہیں۔ اس بات میں تندی تھی، بے احتیاطی تھی اور مبالغہ تھا۔ ایسا سخن کسی دانشور کی زبان سے نہیں نکل سکتا۔ میں یہ کہنا چاہ رہا تھا کہ جہاں تک باضابطہ تعلیمی نظام سے الگ جتن کر کے بچوں کو گھر پر اردو پڑھانے کا تعلق ہے اردو والوں نے غفلت برتی ہے۔ لیکن میرے الفاظ سے اس خواہش کی تکمیل نہیں ہوئی لہٰذا اگر میرے لیے محض اس بنا پر کہ میرا تعلق ایک بڑے تعلیمی ادارے سے رہا ہے دانشور کا لفظ استعمال کر دیا جائے تو وہ اس لفظ یا اصطلاح کے ساتھ زیادتی ہوگی۔ ہم نے دراصل دانشور کے لفظ کو بہت ارزاں کر دیا ہے۔

دانشور کے لیے ایک شے اور درکار ہے، جس کے بغیر کوئی فکر پیشہ انسان دانشور نہیں بن سکتا۔ یہ شے ذہانت ہے۔ ہمارے یہاں اس شے کی بہت کمی ہے اسی لیے فی زمانہ ہم ایسے دانشوروں کو ایک ہاتھ کی انگلیوں پر گن سکتے ہیں۔ ہمارے یہاں جذبات کے کاروبار کے علاوہ مروتوں، رعایتوں، طرفداریوں، گروہ بندیوں کا چلن ہے۔ ہمارے زیرک، ذکی اور باخبر اشخاص میں سے کم ایسے ہیں جو یہ سکہ ہائے رائج الوقت اپنی جیب میں نہ رکھتے ہوں۔ ان پر ایک اضافہ مکتب فکر یا آئیڈیالوجی کا ہو گیا ہے۔ آئیڈیالوجی اکثر دیانت، اصابت، معروضیت اور انصاف کا خون کر دیتی ہے۔ دانشور ان چھوٹی باتوں، ان سازشوں اور گروہ بندیوں سے بالاتر ہوتا ہے۔ وہ شخص جس کا مزاج سازشی اور جنبہ دارانہ ہوتا ہے آسمان سے تارے توڑ کر لا سکتا ہے، دانشور نہیں بن سکتا۔ دانشوری کے لیے کڑے سیٹم اور انضباط کی ضرورت ہوتی ہے۔ اردو ادب میں دانشوری کی روایت کو برقرار رکھنے میں زمانے کے محققین سے مدد ملی ہے۔

اردو نے گذشتہ دس سالوں میں دانشوری کے کوئی آثار اور شواہد پیش نہیں کیے ہیں۔ فضا بھی ناسازگار رہی۔ (۱) اردو پڑھنے والوں کی تعداد گھٹتی رہی اور زبان کی بقا مشتبہ ہونے لگی۔ دل زندہ نے اردو میں غور و فکر کرنے والوں کا ساتھ چھوڑ دیا۔ دل بجھتے ہیں تو دانشوری کا دیا ٹمٹمانے لگتا ہے۔ (۲) فرقہ وارانہ فسادات اور تناؤ اور بدگمانی کی فضا نے اہل اردو کو اس یکسوئی سے محروم کر دیا جو تخلیقی اور فکری مساعی کے لیے ضروری ہے (۳) فرقہ وارانہ تناؤ اور بے اطمینانی کے دور میں کوتاہ اندیش اور قیادت طلب اشخاص ملت کو بھڑکانے کا کام کرتے ہیں، جذبات سے جس

وقت کھیلا جاتا ہے تو عقل و دانش کا عمل ختم ہو جاتا ہے۔ (۴) زبان مُرجھانے لگے تو اس زبان میں لکھنے والوں کی آزادیِ فکر ختم ہو جاتی ہے۔ (۵) ملک کی عام فضا دیانت اور راست گوئی اور جرأت فکر کو راس نہیں آ رہی ہے۔ اہل قلم حکومت یا اس کے اداروں کے حلقہ بگوش نہیں تو رہینِ منت ضرور ہو جاتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں پرواز میں کوتاہی آنا تھی سو آئی۔

ایسا لگتا ہے کہ دانشوری کے سوتے مذکورہ بالا وجوہ سے ہمارے یہاں خشک ہو گئے ہیں۔ تو پھر اٹھتے جبھی ہیں جب بنیادیں وسیع ہوں۔ اُردو پڑھنے والوں کی تعداد بڑھائے بغیر دانشوری کی روایت کی بازیابی ممکن نہیں اور اس سے زیادہ اہم ضرورت ہے مزاجوں کو بدلنا، انھیں سطح بینی، ارزاں جذباتیت، رعایت، مروت، عصبیت اور جانبداری سے بچانا۔ عقل کا ہمسفر اگر ضمیر ہو تو دانشوری کا مرحلہ سر نہیں ہوتا۔ دانشور دشواریوں، مصیبتوں اور پیچیدگیوں سے نہیں گھبراتا، ان کا مقابلہ وہ فلسفیانہ بے نیازی کے ساتھ کرتا ہے۔ اُسے خوشی اور غم کی بے ثباتی کا ادراک ظواہر اور حوادث سے بغایت متاثر نہیں ہونے دیتا۔ لیکن بظاہر بے نیاز انسان اپنے ماحول اور اپنی انسانی برادری سے ہرگز بے تعلق نہیں ہوتا۔ دانشور لکیر کا فقیر ہو ہی نہیں سکتا۔ اس کا مقصود ہوتا ہے اصلاح اور پیش رفت اور تعلیم اور تہذیب۔ وہ امور کی تشریح اور تجزیہ کرتا ہے۔ اسے عوامی ڈگر پر چلانا ممکن ہی نہیں۔ چونکہ ہر نظام کُہنہ ہو جانے کی بنا پر تجدید کا طالب ہوتا ہے، اس لیے وہ لوگ جو کسی نظام کے تحت خوب پنپتے ہوتے ہیں، دانشور کو تکلیف دہ اور اس کے نقطۂ نظر کو پُرخطر سمجھتے ہیں۔ چونکہ اس کا کام ایک نئے نظام، ایک نئے اندازِ فکر، ایک نئی دنیا کو وجود میں لانا ہے اس لیے دانشور عام روش سے انحراف ضرور کرتا ہے۔ یہ انحراف خواہ فروعات سے ہو خواہ اصول سے، خواہ یہ ترمیم اور تصحیح کی شکل اختیار کرے، خواہ بغاوت کا عَلم بلند کر دے۔ یہ انحراف نظریات سے بھی ہو سکتا ہے اور طریقِ کار اور فیصلوں سے بھی۔ دانشور اپنی فکر کو آزاد رکھتا ہے اور دوسروں کو آزادیِ فکر کی دعوت دیتا ہے۔ اس کی بات پُرمغز اور فکر انگیز ہوتی ہے۔ اس سے سرسری گزر جانا ممکن نہیں۔ وہ ہمیں سوچنے پر مجبور کرتا ہے۔ ناانصافی کے خلاف چاہے اس سے اپنے متاثر ہوں چاہے پرائے، احتجاج کیے بغیر رہ نہیں سکتا۔ یہ ضروری نہیں کہ کسی دانشور میں یہ سب اوصاف جمع ہوں جن کا میں نے ذکر کیا ہے۔ میرا مقصد تو ان خصوصیات کو گنانا تھا جو ہم کسی دانشور سے منسوب کرتے ہیں۔ ان اوصاف میں دیانت، معروضیت، دُور اندیشی، عملی بصیرت، عواقب و نتائج کا ادراک، بے غرضی، آزادی اظہار، حق گوئی، ہمدردی، جرأت اور خواہشِ اصلاح شامل ہیں۔

●●

پروفیسر ممتاز حسین
(کراچی)

ہماری شاعری میں دانشوری کی روایت

امیر خسرو دہلوی نے اپنے دیوان غُرّۃ الکمال کے دیباچے میں نفسِ شاعری سے بحث کرتے ہوئے جہاں ایک طرف یہ بات کہی ہے کہ ناصحانہ شاعری معیارِ شعر سے گری ہوئی شے ہے وہاں دوسری طرف اس حدیث نبوی پر بھی زور دیا ہے کہ شعر حکمت ہے۔ اس خیال کا اظہار خسرو نے اپنے اس قطعہ میں بھی کیا ہے جس میں انھوں نے شاعری کو اس بنیاد پر موسیقی سے افضل قرار دیا ہے کہ شاعری کے ذریعہ حکیمانہ خیالات کا اظہار کیا جا سکتا ہے جبکہ موسیقی کے ذریعے یہ ممکن نہیں۔ یہاں یہ سوال اٹھایا جا سکتا ہے کہ یہ دو باتیں بہ یک وقت کیونکر ممکن ہیں کہ شعر ناصحانہ بھی نہ ہو اور حکمت کی باتوں سے مملو بھی ہو۔ اس کا ایک جواب میر تقی میر نے تو یہ دیا ہے کہ شاعری میں گفتگو آدمی کے لہجے میں کی جاتی ہے نہ کہ واعظ کے لہجے میں۔ خسرو کا جواب ہے کہ خیال خواہ عاشقانہ ہو یا حکیمانہ اسے سوزِ دل کے ساتھ ادا کرنا چاہیے۔ مگر غالبؔ کا جواب ان دونوں جوابات سے قدرے مختلف ہے۔ وہ اپنی مثنوی ابر گہر بار میں ناصحانہ شاعری کی تخفیف قدر کرتے ہوئے یہ لکھتے ہیں ؎

تصوف نہ زیبد سخن پیشہ را ‏ ‏ ‏ ‏ سخن پیشہ رند کش اندیشہ را

لیکن اردو میں ان کا ایک شعر یہ بھی نظر آتا ہے ؎

یہ مسائلِ تصوف یہ ترا بیان غالبؔ ‏ ‏ ‏ ‏ تجھے ہم ولی سمجھتے جو نہ بادہ خوار ہوتا

تصوف کے بہت سے مسائل مثلاً وحدت الوجود اور عدم، شہود اور حقیقت، فلسفۂ وجود کے بھی مسائل ہیں اور غالبؔ نے ان مسائل کو بڑی خوبی سے اپنے اشعار میں پیش کیا ہے۔ ایسی صورت میں یہ کہنا بجا ہوگا کہ شاعری کا ایک ہی مسئلہ موضوعاتِ سخن کے انتخاب ہی کا نہیں ہے بلکہ حسنِ بیان کا بھی ہے۔ چنانچہ غالبؔ نے فخر اس شعر میں کچھ اس بات ہی پر نہیں کیا ہے کہ انھوں نے شاعری میں مسائلِ تصوف کو بھی نظم کیا ہے بلکہ ان مسائل کے اظہار میں جو حسنِ بیان اختیار کیا ہے اس پر وہ زیادہ فخر کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ اب ہم غالبؔ ہی کے حوالے

شعر و شاعری کی ماہیت سے متعلق بھی کچھ کہنا چاہیں گے ۔

غالب فلسفۂ اشراقِ فلاطون کے دلدادہ تھے ۔ اس فلسفے میں ایک جزو ایرانی اور ایک جزو یونانی ہے ۔ چنانچہ اسی بنا پر اس فلسفے کو اسکندریہ کے فلسفی فلوطینس سے بھی منسوب کیا گیا جو ہند و ایران کے فلسفے سے بھی واقف تھا اور جس نے فلاطون کے فلسفے کو ایرانی دانش کے قالب میں ڈھالا تھا ۔ اس کا دوسرا نام نو فلاطونیت بھی ہے ۔ بہر حال اس فلسفے میں شعر و شاعری اور آرٹ کا مقصد اس ہنرمندی میں پوشیدہ ہے کہ جو پوشیدہ ہے اس کو بے نقاب کیا جائے ۔ غالب نے اس خیال کا اظہار آئینہ زدودن کی اصطلاح سے کیا ہے ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ آئینہ جو تمثال دار ہے اس کو پیہم رگڑتے اور صاف کرتے رہنا چاہیے تا کہ اصل حقیقت ظاہر ہو سکے ۔ اپنی شاعری میں اسی خیال کا اظہار صیقلِ آئینہ سے بھی کیا ہے

اس خیال کے پیچھے جو فلاطونی فلسفۂ جمالیات ہے وہ یہ ہے کہ اعیان ثابتہ کی جو مہر روز ازل میں لگی تھی ۔ وہ گردشِ ایام سے دھندلا جاتی ہے ۔ اسے صاف کرنا اور اپنی اصل صورت یا حقیقت کو دریافت کرنا تمام ہی فنون لطیفہ کا کام ہے اس فلسفے میں فن کا رشتہ، فرد کی ذات یا فنکار کی ذات سے بڑا مستحکم ہو جاتا ہے، اپنی ہی ذات سے ہو بے خودی ہو کر آگہی ۔ دوسرا پہلو اس فلسفۂ جمالیات کا یہ ہے کہ یہ وجود مستشرق ہے ۔ چنانچہ ہماری وہ شاعری جسے میٹافزیکل کہا جائے گا، جس میں وجود اور عدم، عالم شہود اور حقیقت کے رشتوں کی وضاحت کی گئی ہے ۔ کسی نہ کسی حد تک یونان کی اس جمالیات سے متاثر رہی ہے ۔ چنانچہ اسی نسبت سے غالب نے یہ شعر بھی کہا ہے ؎

منشو منکر کہ در اشعار ایں قوم　　ورائے شاعری چیزے دگر است

مگر وجود سے متعلق افلاطون کا نظریہ سکونی تھا ۔ الآن کما کان کی منطق کا حامل تھا، تغیر فلاطون کے یہاں فریبِ نظر، فریب حواس ہے، اسی لیے وہ حواس کے ذریعے حاصل کیے ہوئے علم کا قائل نہ تھا ۔ اس کے برعکس ارسطو کا نظریۂ وجود متحرک تھا ۔ اس کے یہاں وجود ایک سفر ارتقا میں ہوتا ہے ۔ اور ہر چند کہ وہ انسان کی اصل فطرت اس کے ماضی ہی میں دیکھتا ہے لیکن وہ فطرت کے عمل ارتقا کی بھی بات اٹھاتا ہے اور آرٹ کے تعلق سے اصلاح فطرت کی باتیں کرتا ہے ۔ غالب نے ارسطو کے اس خیال کی ترجمانی گوشمالیِ فطرت سے کی ہے یعنی فنکار فطرت کو اس کے بھٹکے ہوئے راستے سے سیدھی راہ پر لگاتا ہے ۔ یا یہ کہ اس کی لغزشوں کی اصلاح کرتا ہے انسان اور حیوان کا بنیادی فرق یہ ہے کہ انسان اپنے شعور ذات کو بروئے کار لا کر اپنی فطرت کی اصلاح بھی

کر سکتا ہے اس کے برعکس حیوان اس سعادت سے محروم ہے۔ وہ اپنی ذات کے ساتھ متحد ہوتا ہے۔ انسان نہ صرف اپنی فطرت کی اصلاح کرتا رہتا ہے بلکہ فطرت خارجیہ کو بھی اپنے مقاصد کے تابع کرتا رہتا ہے۔ چنانچہ انسان جہاں برائے اخلاق انسانی اپنی فطرت سے مخالفت میں رہتا ہے وہاں برائے کامرانی حیات فطرت خارجیہ سے بھی مخالفت میں رہتا ہے۔ یہ بات دوسری ہے کہ وہ فطرت کو مطیع من مانے طور سے نہیں بلکہ اس کے قوانین کی متابعت میں کرتا ہے۔ لیکن یہ بات اپنی جگہ پہ مسلّم ہے کہ وہ بہ یک وقت دونوں جنگیں لڑتا رہتا ہے۔ لیکن اس طرح کہ وہ ان دونوں کو مٹانے کے درپے نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ لین دین کی باتیں بھی کرتا ہے۔ وہ فطرت خارجیہ کو انسان نواز اور اپنی فطرت کو فطرت نواز بھی بنانے کی کوشش کرتا ہے۔ یہ تصور کہ فطرت شر ہے ہماری اخلاقی زندگی کا کوئی تصور نہیں ہے۔ فطرت بذات خود نہ شر ہے اور نہ خیر ہے۔ وہ شر ہے کہ خیر ہے اس کا تعلق ہمارے اس رشتے سے ہے جو ہم اس کے ساتھ قائم کرتے ہیں۔ بہر حال میں جو بات کر رہا تھا وہ یہ ہے کہ جہاں تک کہ ہماری شاعری کا تعلق ہے خواہ وہ فارسی کی ہو یا اردو کی اس کی اکابر شخصیتوں نے وجود کے متحرک ہونے ہی پر زور دیا ہے اور اس کا جواز اس آیۂ کریمہ میں تلاش کیا ہے کہ وہ ہر آن ایک نئی شان سے جلوہ گر ہوتا ہے۔ چنانچہ اسی آیۂ کریمہ کے حوالے سے جہاں تجدد امثال کا فلسفہ وجود میں آیا جس کی وضاحت غالب نے اپنے اس شعر سے کی ہے ؎

در ہر مژہ برہم زدن، ایں خلق جدید است　　نظارہ سگالد کہ ہماں است و ہماں نیست

اور جس کے شیدائی خسرو اور بیدل اور کئی دوسرے ہمارے شعرا رہے ہیں۔ وہاں وجود سے متعلق یہ تصور بھی قوت اختیار کرتا گیا کہ خدا کا عمل تخلیق چند روز کا نہیں بلکہ جاوداں پیوند ہے۔ اور ہر چند کہ وہ قائم بالذات ہے لیکن اس کی زندگی اس کے جاوداں عمل تخلیق سے عبارت ہے اس خیال کا اظہار غالب نے اس طرح کیا ہے ؎

آرائش جمال سے فارغ نہیں ہنوز　　پیش نظر ہے آئینہ دائم نقاب میں

اور پھر اقبال نے تو اسے دور حاضر کے فلسفۂ ارتقا کی اصطلاح میں پیش کیا ہے ؎

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید　　کہ آ رہی ہے دمادم صدائے کُن فیکون

اور فن کی نسبت سے ان کا یہ شعر قابل ذکر ہے ؎

ہر نگارے کہ مرا پیش نظر می آید　　خوش نگاریست ولے خوشتر از آں می باید

اس سلسلے میں وجود مطلق سے متعلق یہ جاننا ضروری ہے کہ ہر چند کہ تغیر اس کے اندر ہے۔ لیکن اس تغیر سے اس میں کوئی کمی بیشی پیدا نہیں ہوتی ہے۔ وہ نہ گھٹتا ہے اور نہ بڑھتا ہے۔ لیکن ہر دم متحرک رہتا ہے۔ یہ وضاحت طلب

اور اقبال دونوں کے یہاں ملتی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ انسانی وجود کا رشتہ اس وجودِ مطلق سے کیا ہے؟ اندرونی ہے یا بیرونی؟ یہ ایک اہم مسئلہ ہے اور اس پر روشنی ڈالنے کی ضرورت ہے۔ لیکن اس سے قبل میں اقبال کے اس اس تصور کی ترجمانی کرنا چاہوں گا کہ وہ آدمی کو خدا کے تخلیقی عمل میں اس کا ہمکار تصور کرتے ہیں اور پھر اس کی زندگی کا راز اس کی تخلیقی قوت کے اظہار میں دیکھتے ہیں۔ اور اسی تخلیقی قوت کے اظہار کا دوسرا نام ان کے یہاں اظہارِ خودی ہے اور اسی کو وہ وجۂ امتیازِ مومن و کافر بھی قرار دیتے ہیں ؎

ہر کہ او را قوتِ تخلیق نیست   پیش ما جز کافر و زندیق نیست

یہاں یہ بتانا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ ہماری تہذیب انسان مرکزی ہے نہ کہ خدا مرکز جیسی کہ مسیحی تہذیب قرونِ وسطیٰ میں تھی۔ میر تو یہ کہتے ہوئے نظر آتے ہیں ؎

کہاں ہیں آدمی عالم میں پیدا   خدائی صدقے کی انسان پر سے

اور ایک شعر میں تو کچھ اس سے بھی زیادہ انھوں نے اپنے اس خیال کو کھینچا ہے ؎

کھینچا ہے آدمی نے بہت دور آپ کو   اس پردے میں خیال تو کر ٹک خدا نہ ہو

اور پھر اسی نسبت سے وہ شیطان کو بہلاتے پھسلاتے ہوئے نظر آتے ہیں ؎

پھر نہ شیطاں سجود آدم سے   شاید اس پردے میں خدا ہووے

بہرحال یہ خیال کہ آدمی خلاصۂ کائنات ہے۔ احسن التقویم ہے۔ بصورت الٰہ پر ہے روح اللہ ہے ہمارے ادبیلِ انسان دوستی کا سنگِ بنیاد ہے۔ اور کیا اقبال اور کیا غالب دونوں نے اسی خیال پر زور دیا ہے کہ تخلیقِ کائنات کا اصل مقصد انسان کا پیدا کرنا تھا، "اسی کو پردۂ خاک سے نکالنا مقصود تھا" اور پھر اس کے بعد جو کچھ ہے بقول میر وہ خود ہے۔ غالب کہتے ہیں ؎

ز آفرینش عالم غرض جز آدم نیست   بگردِ نقطۂ ما دورِ ہفت پرکار است

اس انسانی مرکز تہذیب کا اصل اصول یہ ہے کہ "ہر چیز کا معیار آدمی ہے" اور یہی اصول یونانی تہذیب کا بھی تھا۔ اس سلسلے میں اقبال کا یہ کہنا غلط نہیں ہے کہ نشاۃِ ثانیہ کے بعد کے زمانے میں جو تہذیب کہ یورپ میں ابھری مغربی علوم اور استقرائی منطق پر زور دینے کے نتیجے میں اس کا ایک تسلسل اسلامی تہذیب میں پایا جاتا ہے۔ چنانچہ اس ایک رشتے سے کہ اسلامی تہذیب میں مغربی علوم اور استقرائی منطق پر زور دیا گیا، وہ قدیم دنیا کی ایسی تہذیبوں کے مقابلے میں جن کے درمیان مذکورہ بالا قدریں نہ تھیں اسلامی تہذیب کو ماڈرن بتاتے

ہیں ۔ قدیم تہذیبوں میں عوام الناس کو خدا کا مخلوق محض تصور کیا جاتا مگر بادشاہوں کو خدا کا اوتار یا جانشیں تصور کیا جاتا ۔ اس طرح عوام الناس پر بادشاہوں کی حاکمیت کو مستحکم کیا جاتا ۔ اقبال نے جبر و قدر کے مسئلے کی توضیح میں فلسفۂ جبر کے پیچھے سماجی حقیقت کو عریاں کرتے ہوئے یہ بات خاصی دلچسپ لکھی ہے کہ مسلمان سلاطین اپنے جبر و استبداد کا جواز فلسفۂ جبر میں تلاش کرتے اس کے برعکس اس جبر سے آزاد ہونے والی قوتیں قدر پر زور اعلانِ آزادی کی حیثیت سے دیا کرتیں ۔ جہاں تک کہ ہمارے متصوف شعرا کا تعلق ہے وہ جبر و قدر کے بارے میں کوئی دو ٹوک رائے نہ رکھتے ۔ کبھی یہ کہتے ہم جبریوں کا مونہہ نہ کھلواؤ چاہے ہیں سو آپ کرے ہیں ہم کو عبث بدنام کیا ۔ تو کبھی یہ کہتے ہوئے بھی نظر آتے ہیں ؎

ہیں مشت خاک لیکن جو کچھ ہیں میر ہم ہیں ‏ ‏ ‏ ‏ مقدور سے زیادہ مقدور ہے ہمارا

ہم نے جہاں یہ بات اٹھائی تھی کہ وجود کا رشتہ وجودِ مطلق سے کیا ہے ؟ اندرونی ہے یا بیرونی ؟ تو اس سوال کا جواب جو ذات کے رشتے کا سوال ہے صفات کے رشتوں کی وضاحت کے حق میں اٹھا رکھا تھا ۔ اب اس کی طرف رجوع کرتا ہوں ۔ آدمی کی ذات کا تعلق ، ذاتِ مطلق کے ساتھ کیا ہے ' اس کا جواب قرونِ وسطیٰ میں دو ایسے نظریوں سے دیا گیا ہے جو آپس میں بعد المشرقین رکھتے ہیں ۔ ایک نظریہ تو آفرینشِ عالم کا ہے جس میں انسان ایک مخلوق محض ہے ' اس کی تخلیق عدم محض سے ہوئی ہے ۔ وہ بقول غالب عدم پیمودہ ہے یعنی کسی عدمِ اضافی سے وجود میں نہیں آیا ہے بلکہ عدم محض سے وجود میں آیا یہ تصور منطق کی بنیاد پر صدیوں پہلے رد کیا جا چکا ہے ۔ چنانچہ رومی کہتے ہیں ؎

می گفت در بیاباں رندے و ژندہ دریدہ ‏ ‏ ‏ ‏ صوفی خدا نہ دارد او نیست آفریدہ

دوسرا نظریہ جو صوفیوں اور نو فلاطونی حکما کے درمیان بہت زیادہ راسخ تھا وہ EMANATION یعنی مصدریت کا نظریہ ہے ۔ یعنی عالم جوہر خداوندی کا پھیلاؤ ہے ۔ میر کہتے ہیں ؎

پہلے عالم عین تھا اس کا اب عین عالم ہے وہ ‏ ‏ ‏ ‏ اس وحدت سے یہ کثرت ہے میر یاں گیان کیا

چنانچہ اس نسبت سے جہاں بیدل یہ کہتے ہیں ؎

تو ای قبلہ خود چو محرم شوی ‏ ‏ ‏ ‏ تو محراب خویشی اگر خم شوی
دریں گنبد بے در آسماں ‏ ‏ ‏ ‏ زبیگانہ تا چند جوئی نشاں

وا اہد تقی میر بھی ان سے پیچھے نہیں ہیں ؎

اپنی ہی سیر کرنے ہم جلوہ گر ہوئے تھے ‏ ‏ ‏ ‏ اس رمز کو و لیکن معدود جانتے ہیں

ہیگل نے اس سفر کو جو انسان کی تہذیبی زندگی کا بھی سفر ہے۔ سفر مینا کی جانب قرار دیا ہے۔ بیدل بھی کچھ اسی قسم کے خیال کا اظہار کرتے ہیں ؏ انسان گشتن بہ خود رسیدن بودست۔ چنانچہ قرون وسطیٰ کی اسلامی تہذیب میں جو ادبی تحریکات تھیں۔ ان سب کی بنیاد اسی انسان دوستی پر استوار ہوئی تھی کہ آدمی الوہیت اور کبریائی کا حامل ہے۔ اسی خیال کے تحت رومی نے حیات کا مقصد "کبریا منزل ماست" کہا۔ لیکن چونکہ رومی کے عہد میں وہ انسان ناپید تھا جو اقبال کے الفاظ میں یزداں شمار ہوتا ہے' اس لیے وہ انسان کی آرزو کر کے رہ گئے ؏ از دام و دد ملولم و انسانم آرزوست۔ لیکن قبل اس کے کہ اس قصے کو اقبال کے حوالے سے آگے بڑھاؤں' اس کے تعلق سے چند باتوں کو ذہن نشین رکھنا ضروری ہے۔ جس طرح عدم محض سے آفرینش عالم کا فسانہ' بایں معنی انسان کی ترقی کی راہ میں حائل رہا کہ اس نے معجزات کے تصور کا دروازہ کھولا اور اسباب و علل پر غور کرنے سے مانع رکھا اسی طرح حضرت آدم کا جنت سے نکالے جانے کا افسانہ انسان کی ترقی کی راہ میں دو وجوہ سے حائل ہے ایک یہ کہ اس فسانے کے باعث آدمی اپنی کھوئی ہوئی جنت میں لوٹنے کے نفسیاتی مرض میں گرفتار ملا ؏ دوری جنت سے روتی ہے چشم آدم کب تک دوسرے یہ کہ وہ زمینی زندگی کو گناہ کا ثمر تصور کر کے اسے ناپاک اور غیر مقدس تصور کرتا۔ یہ تصور قرون وسطیٰ کے عیسائیوں کے درمیان پایہ کہ ان کے راہبوں کے درمیان بہت زیادہ رائج تھا۔ اور پھر اس کے ذریعے مسلمان صوفیا کے درمیان بھی اس صورت میں رائج ہوا کہ "وجودک ذنبٌ" یعنی تیرا وجود شر ہے گناہ ہے وہ بھی کہنے لگے تھے۔ اس خیال کا اظہار ایک بار حالی نے اپنے خط میں غالب کو نماز کی تلقین کرتے ہوئے کیا تھا۔ اس کا جواب غالب نے حالی کو اپنے اس شعر سے دیا ہے

دم از وجودک ذنبٌ زنند بے خبر اں
چساں عطیۂ حق را گناہ ما گویند

اس کا مفہوم یہ کہ جن لوگوں کا یہ خیال ہے کہ انسانی وجود شر ہے گناہ ہے وہ اس بات سے واقف نہیں ہیں کہ کیوں کر یہ زندگی ایک عطیۂ حق ہے۔ اس کی بے شمار نعمتوں میں سے ایک نعمت ہے۔ یہ مقدس اور پاک ہے۔ کیوں کہ اس کی نعمت کا انکاری بننا یا ٹھکرانا کفران نعمت ہے چنانچہ ایک بڑا مسئلہ ہمارے شعرا کے درمیان زندگی کو عطیۂ حق اور مقدس ثابت کرنے کا رہا ہے۔ اس سلسلے میں علامہ اقبال کی شاعری اور ان کے فلسفیانہ مضامین نے بڑی خدمت انجام دی ہے۔ انھوں نے بہت ہی واشگاف الفاظ میں حضرت آدم کی جنتی زندگی کو حیوانی زندگی قرار دیا۔ اور یہ بتایا کہ زمینی زندگی کا آغاز' انسان کی شعوری زندگی کا آغاز ہے۔ جو رہنمائی کہ وہ پہلے از روئے فطرت مثل شہد کی مکھیوں کے اپنی جبلت سے حاصل کرتا، جبلی زندگی کو خیرباد

کہنے کے بعد، وہ رہنمائی اب اپنی عقل اور شعور سے حاصل کرتا ہے۔ چنانچہ اسی خیال کے تحت وہ ابلیس کو، جو ایک انکار کی قوت ہے، جو نفی کہنے اور کرنے کی قوت ہے، مشیت ایزدی کا انکار تصور کرتے ہوئے عروج آدم کی کہانی میں اس کے کردار کو ایک کلیدی کردار کی حیثیت دی ہے۔ میں طوالت کے خوف سے وہ اشعار پیش نہیں کر رہا ہوں جو اقبال نے ابلیس کی عظمت سے متعلق لکھے ہیں۔ وہ انسان کی سرشت میں اس کے وجود کو متصرف بصورت لا اور زیرکی دیکھتے ہیں۔ اور اسی قوت لا اور زیرکی سے وہ آدم کے فسانۂ عشق کی کہانی لکھتے ہیں۔ یہ ایک بڑی دلچسپ حکایت ہے کہ کلمۂ طیبہ کے ایک جزو لا الہ سے ہمارے شعرا نے بہت سے طے کیے ہیں۔ خسرو کہتے ہیں ؎

گر زلا داری بمقراض فلک را شگاف ــــ تا بہ بینی کہ دریں پردہ چہا جلوہ گر ست

مردانہ وار بازیٔ لا وا کنیم باز ــــ دریائے چرخ تا بکراں آشنا کنیم

خورشید وار چرخ زناں بر سماء دویم ــــ آخر نہ ذرہ ایم کہ رقص از ہوا کنیم

اسی مقراض لا سے غالب شرک فی الوجود کی نفی کرتے ہیں اور حیدر علی غمگین کو ایک خط میں یہ لکھتے ہیں کہ میں یہ جانتا ہوں کہ وجود ایک ہے اور وہ انقسام پذیر نہیں ہے۔ اور کبھی میں نے دین دنیا کا الگ الگ تصور کیا ہو تو مجھے شرک فی الوجود کا مجرم قرار دیا جائے جو میرے نزدیک تمام شرک سے اقبح ہے۔ اس نام نگار کی دانست میں دین بھی دنیا کی طرح نقش موہوم ہے اور وہم پر ایمان نہ رکھنا چاہیے۔" اور پھر دستنبو کے اختتام میں، پرانے نظام کی موت کے تعلق سے یہ جملہ لکھتے ہیں ع "نیستی محض بخشیدہ ہستی است"

اقبال کی فکر میں بھی اسی لا کی جدلیات ملتی ہے۔ اس کی تشریح انھوں نے اپنی نظم "ساقی نامہ" میں بڑے خوبصورت انداز میں کی ہے۔ انھوں نے رومی کے اس خیال کو بھی بہت ہی واضح انداز میں ابھارا ہے کہ جب تک کہ بنیاد کہنہ کو ڈھایا نہ جائے اس پر کسی نئی عمارت کی تعمیر ممکن نہیں ہے۔

اس بات کو میں اس لیے سامنے لانا چاہتا ہوں کہ کیا غالب اور کیا اقبال ان دونوں نے ہمارے تناظر کو بدل دیا، جو نگاہیں کہ پہلے ماضی سے، دوری جنت سے لگی ہوئی تھیں انھیں ان دونوں نے مستقبل کی طرف لگا دیا۔ کیوں کہ غالب کے زمانے سے ہمارا عالمی نقطۂ نگاہ بدلا ہے اور کیونکر حقیقت کو دیکھنے اور پرکھنے کے لیے ہمیں ایک نیا تناظر ہاتھ آیا، اس کی ایک مختصر سی کہانی غالب کے حوالے سے پیش کرنا چاہوں گا۔

غالب کا سفر کلکتہ، کلکتے کے سفر سے زیادہ ایشیائی لندن کا سفر تھا۔ انھوں نے کیا کیا وہاں دیکھا

اس کا علم بھی کو ہے۔ لیکن اس پر کم دھیان لوگوں نے دیا ہے کہ اس سفر نے ان کی حیات میں تبدیلی پیدا کر دی اور اس کے عالمی ویژن یا نقطۂ نگاہ کو بدل دیا۔ وہ ایک شوریدہ سر شروع ہی سے تھے۔ لیکن نہ اتنے کہ ہر وہ شے جس میں فسودگی اور کہنگی ہو اس کو خیر باد کہہ دیں۔ لیکن اس سفر نے تو ان کی کایا پلٹ دی ؎

رفتم کہ کہنگی ز تماشا بر افگنم　　در بزم رنگ و بو نمطے دیگر افگنم

اور پھر عقائد کی تبدیلی سے متعلق اس کے بعض اشعار ملاحظہ ہوں ؎

دلم در کعبہ از تنگی گرفت آوارہ می خواہم　　کہ با من وسعت بت خانہ ہائے ہند و چیں گوید
سنگ و خشت از مسجدِ ویرانہ می آرم بشہر　　خانہ در کوئے ترساں عمارت می کنم

اور پھر یہ ادعائے توحید ؎

ہم موحد ہیں ہمارا کیش ہے ترک رسوم　　ملتیں جب مٹ گئیں اجزائے ایماں ہو گئیں

اس سلسلے میں غالب نے اہل خرد کو بھی مخاطب کیا ہے ؎

ہیں اہل خرد کس روش خاص پہ نازاں　　پابستگیٔ رسم و رہ عام بہت ہے

چنانچہ غالب اپنی ایک رباعی میں اللہ تعالیٰ سے دعا جنت میں لوٹنے کی نہیں کرتے ہیں بلکہ اس دعوئ جنت کے بدلے خوشی اور آشتی باہم دنیا والوں کے درمیان عام کرنے کی کرتے ہیں ؎

یارب بہ جہانیاں دل خرم دہ　　در دعوئ جنت آشتی باہم دہ
شداد دلیر نداشت باغش از تست　　آں مسکن آدم بہ بنی آدم دہ

اب یہ دیکھیے کہ ان مسائل کے تعلق سے اقبالؔ اپنی فکر کو کیونکر بروئے کار لاتے ہیں۔ یہ بات سب پر ظاہر ہے کہ اقبالؔ جنت اور دوزخ اور قیامت کو بھی احوال سے تعبیر کرتے۔ چنانچہ جاوید نامہ میں اس تاریخی کارنامے کو بزبان رومی یہی قرار دیتے ہیں کہ یہ وہ شخص ہے جس نے ؎

حرف با اہل زمین رندانہ گفت　　حور و جنت را بت و بتخانہ گفت

یہ بات کہ جنت و دوزخ جگہیں نہیں بلکہ نفسی احوال کا استعارہ ہیں، کوئی پہلی بار ہمارے درمیان نہیں کہی گئی ہے۔ امام غزالی اور کئی صوفیائے کرام بہت پہلے یہ بات کر چکے ہیں۔ لیکن جس استدلال اور پامردی کے ساتھ یہ بات اقبالؔ نے کہی، انھیں کا حصہ ہے۔ اس سلسلے میں اقبالؔ کا ایک اور بڑا کارنامہ جس کو سامنے لانا ضروری ہے۔ اقبالؔ ایشیا کے لوگوں کی بے عملی اور انفعالیت سے سخت نالاں تھے۔ ان کا اولین جذبہ اس

براعظم کے انسانوں کو جگانے بیدار کرنے کے علاوہ ان میں وہ قوت عمل پیدا کرنے کا تھا جس سے وہ نہ صرف آزاد ہوں بلکہ زندگی کی نئی سے نئی فتوحات حاصل کر کے زندہ رہیں۔ چنانچہ ان کا فلسفہ خودی ان کی انھیں آرزوؤں کا پروردہ ہے۔ اس فلسفے کا ایک بنیادی نقطہ یہ ہے کہ انسان اپنی محنت اور جستجو سے اپنی زندگی کو جاوداں بناتا ہے نہ کہ جاودانی اس کے لیے پہلے سے حاصل کی ہوئی کوئی شئے یا اس کا کوئی مقدر ہے۔ اس خیال کا اظہار بڑے خوبصورت انداز میں انھوں نے اپنی مثنوی "گلشن راز جدید" میں کیا ہے ؎

دوام حق، جزائے کار او نیست کہ او را ایں دوام از جستجو نیست
دوام آں بہ کہ جان مستعارے شود از عشق و مستی پائدارے

جس خیال کو اجمالاً انھوں نے ان دو اشعار میں پیش کیا ہے، اس کی تفصیل اپنے استاد مک ٹگارٹ MCTAGART کے بعض خیالات سے اختلاف کرتے ہوئے اپنے ایک مضمون میں پیش کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں۔

"مجھے مک ٹگارٹ کے اس خیال سے اتفاق ہے کہ ذات یا ایگو مطلق کی ایک صفت نہیں بلکہ اس سے زیادہ ہے۔ لیکن میں اپنے کو مک ٹگارٹ کے اس خیال سے ہم آہنگ نہیں کر پاتا ہوں کہ ذات یا ایگو عنصری حیثیت سے لافانی ہے"۔ اس کے برعکس وہ اس کے آگے لکھتے ہیں۔ "میرا خیال ہے کہ مفرد ایگو کا مطلق سے ممیز ہونا اس میں لافانی کی صلاحیت تو پیدا کر سکتا ہے۔ لیکن اسے لافانیت کا حامل نہیں بناتا ہے۔ یہ میرا ذاتی خیال ہے کہ لافانیت یا بقائے دائمی کا تصور ہمارے عملی زندگی کا ایک جذبہ جالفزا، آگے بڑھنے اور بڑھانے کا ایک جذبہ یا ایک آدرش تو بن سکتا ہے۔ لیکن وہ کوئی ایسی شے نہیں ہے جس کے بارے میں کہا جا سکے کہ وہ ایک حاصل شدہ شے، ایک حقیقت یا یہ کہ ہمارا اٹل مقدر ہے۔ انسان بقائے دائمی کا ایک امیدوار ہے۔ اس کی یہ امیدواری اس کے ایگو کی اس غیر مختتم جدوجہد اور کشاکش کو برقرار رکھنے میں مددگار ہے جس سے وہ رزم گاہ حیات میں دوچار ہے یا جس کے باعث وہ خارجی دنیا سے برسرپیکار رہتا ہے۔"

(SPEECHES & STATEMENTS OF IQBAL, COMPILED BY TARIQ, PAGE 145)

یہاں اقبال کے تصور کا آدمی ہمارے وحدت الوجودی صوفیہ اور وحدت الوجودی متصوف شعراء کے تصورات آدمی سے جدا ہو جاتا ہے۔ اور ہر چند کہ اقبال نے بہت ہی واشگاف الفاظ میں اس خیال کا اظہار نہیں کیا ہے کہ انسان کی ذات خدا کی ذات سے خارج میں ہے۔ لیکن ان کا زور اسی خیال پر ہے کہ وہ ذات مطلق سے خارج میں ہے۔ اور اس میں جو آرزو خدا بننے کی ہے اس کا دائرہ عمل خارج میں ہے نہ کہ باطن میں۔

چنانچہ اقبال نے کئی جگہوں میں آدمی کی بندگی اور اس کے عبدہٗ ہونے پر فخر کیا ہے۔ اور صدائے انا الحق کی گونج سے اپنے کو بچانے کی کوشش طرح طرح سے کی ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اقبال کا آدمی ایک فطری آدمی ہے۔ رومی نے جو یہ کہا تھا کہ "منزل ما کبریاست" وہ اس سے اتفاق کرتے ہوئے اپنے خطبات میں خدا کی فطرت کو انسان کی آئیڈیل فطرت قرار دیتے ہیں اور تخلقوا باخلاق اللہ کی تعلیم دیتے ہیں۔ لیکن یہ حصول کبریائی' یا حصول اوصاف کبریائی' اقبال کا آدمی فطرت خارجیہ کو تصرف میں لاتے ہوئے خارج میں اپنے کو اس سے قدرے تعلق کر لیتے ہیں کہ آدمی اپنی اصل میں کیا ہے۔ اسے نسبت روح الٰہی حاصل ہے کہ نہیں اس کے برعکس وہ اس پر زور دیتے ہیں کہ جب کہ وہ ایک بار اپنے منبع سے ممیز ہو کر ایک منفرد خودی بن گیا۔ اس کی جدائی اپنے منبع سے یا خدا سے تقریباً دائمی ہے ؎

باغ بہشت سے مجھے حکم سفر دیا تھا کیوں
کار جہاں دراز ہے اب مرا انتظار کر

اقبال کا یہ آدمی اسی لیے تنہا بھی ہے کہ وہ اپنے منبع سے آزاد ہو کر اپنے جہاں کا آپ خالق بنا ؎

مرا دل سوخت بر تنہائی او
کنم سامان بزم آرائی او

اور جب اس فطری آدمی کو اقبال تاریخ سے ربط دیتے ہیں' اس کے وجود کو زمان و مکان میں تصور کرتے ہیں اور اس کی تاریخ پر نظر ڈالتے ہیں تو وہ دور حاضر کے تمام ارتقائیت پسند مفکرین کی طرح یہ کہتے ہوئے نظر آتے ہیں ؎

عروج آدم خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں
کہ یہ ٹوٹا ہوا تارہ مہ کامل نہ بن جائے

اور ایک شعر میں تو آدمی کو خاک زندہ کے لقب سے بھی یاد کیا ہے ؎

ترے مقام کو انجم شناس کیا جانے
کہ خاک "زندہ" ہے تو تابع ستارہ نہیں

غالب کی دسترس مغربی علوم تک نہ تھی لیکن یہ بات غالب نے بہت اچھی طرح محسوس کر لی تھی کہ یہ ساری تعلیاں اب ناکام ہوتی جا رہی ہیں کہ ہم اس کے ہیں ہمارا پوچھنا کیا؟ اور اب ہمیں اپنے وجود کی ٹھوس بنیادوں کو دریافت کرنا ہے۔ چنانچہ ٹھٹھول ہی ٹھٹھول میں وہ آدمی کی الوہیت کے نظریے کا مذاق بھی اڑاتے ہوئے نظر آتے ہیں ؎

ہیں آج کیوں ذلیل کہ کل تک نہ تھی پسند
گستاخی فرشتہ ہماری جناب میں

اس زمانے سے ہمارے ادب میں ایک مستقل کوشش' آدمی کو ایک بدلے ہوئے تناظر میں دیکھنے کی ملتی ہے۔ اور اسی زمانے سے ہم اپنے معاشرے کو بھی سمجھنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ ہر چند کہ میرے مضمون کا دائرہ شاعری تک محدود ہے۔ لیکن چونکہ حالی اور اکبر دونوں کو سر سید کی فکر کے حوالے کے بغیر نہیں سمجھا جا سکتا ہے۔

اس لیے چند جملوں میں اس کی فکر کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے۔ ہر چند کہ سر سید احمد خاں نے گفتگو مذہبی اصطلاحوں میں کی لیکن وہ سائنس کی حکمرانی ہمارے ذہنوں پر مسلط کر کے رہے اور پھر سائنسی تجزیے کو انھوں نے بہت سے ایسے امور کی تفہیم میں بھی راہ دی جن کا تعلق عقائد محض سے تھا۔ سر سید نے ہمیں اپنے ادب اور انشا کی اصلاح کی طرف بھی متوجہ کیا۔ اور اس سلسلے میں لفظ نیچرل پہلی دفعہ استعمال کیا۔ نیچرل حالت، نیچرل زبان کی ترکیبیں استعمال کیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ یہ اشارے حالی اور اکبر دونوں کو سمجھنے کے لیے کافی ہیں۔ حالی نے سر سید احمد خاں کو دنیائے اسلام کا لوتھر قرار دیا اور بہت سے مذہبی امور میں ان سے اختلاف کرتے ہوئے وہ خود کالون کے نقش قدم پر چلتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ انھوں نے مبدا اور معاد کے علم کو علم معاش سے جدا کر کے دیکھا لیکن علم معاش کی تدوین سائنسی بنیادوں پر کی، مفلسی کو ام الجرائم قرار دیا، اور صنعت و حرفت اور تجارت کی طرف اہل وطن کو راغب کیا۔ شعر و شاعری کی ایک نئی بوطیقا تیار کی جس کا بنیادی اصول یہ قرار دیا کہ جہاں ایک طرف معاشرے کا اخلاق ادب کو متاثر کرتا ہے دوسری طرف ادب معاشرے کے اخلاق کو تبدیل بھی کرتا ہے۔ اکبر کا حال یہ ہے کہ کبھی تو وہ سر سید کے مصلح نظر آتے ہیں تو کبھی سر سید کے ہمنوا۔ اگر مقلدین اس لین دین میں ایک اہم خدمت جو انھوں نے ہماری فکر کی دنیا میں انجام دی وہ یہ ہے کہ جب کہ سر سید اور حالی سیاسی آزادی کے سوال سے دامن بچاتے ہوئے نظر آتے ہیں اکبر نے یہ سوال اپنی طنزیہ شاعری میں بھرپور طور سے اٹھایا۔ انھوں نے صرف سیاسی آزادی ہی کی بات نہیں اٹھائی بلکہ ذہنی غلامی، پیروی مغرب کے سوال کو بھی دائرۂ فکر میں لائے۔ اس سلسلے میں یہ بتانا ضروری ہے کہ مغرب کے علوم کو اپنانے میں کوئی عیب نہیں بشرطیکہ اس کا اطلاق اور اس کی تفہیم دونوں ہی تخلیقی اور ملک اور قوم کی تاریخ سے ہم آہنگ ہو۔ اقبال نے بڑی حد تک یہ خدمت انجام دی۔ لیکن اس کی فکر میں کہیں کہیں کھانچے بھی ملتے ہیں۔ مزید یہ کہ بہت سے خیالات اس کے یہاں ایسے بھی ملتے ہیں جو اپنی توضیح سیکولر زبان میں چاہتے ہیں۔ لیکن اس کی تشریح انھوں نے مذہبی زبان میں کی ہے۔ چنانچہ ان کے بعد کے زمانے میں ہماری شعر و شاعری میں سیکولر لہجہ بہت زیادہ ابھرا ہے۔ اس سلسلے میں جوش اور فراق کی فکر پر غور کیا جا سکتا ہے جوش اور فراق دونوں ہی نے بہت ہی مثبت نظریہ آدمی کے وجود سے متعلق اور اس کے معاشرے کی تشکیل نو سے متعلق اختیار کیا۔ ان دونوں شعرا پر آزادی کی تحریک اور ترقی پسند ادب کی تحریک کا گہرا اثر تھا۔ لوگ کہتے ہیں اور مجھے کچھ اس سے اختلاف بھی نہیں ہے کہ جوش کے یہاں فکر کی گہرائی نہیں ملتی ہے۔ لیکن ایک بات جو اس کی شاعری میں نمایاں طور سے

نظر آتی ہے وہ یہ ہے کہ انسانی عظمت کا جیسا ترانہ ان کی شاعری میں ملتا ہے کسی اور کی شاعری میں دیکھنے کو نہیں ملا۔ فراقؔ اس معاملے میں جوشؔ سے پیچھے نہیں ہیں پھر یہ کہ فراق کی فکر میں نسبتاً فلسفیانہ گہرائی زیادہ ملتی ہے، اس کی فکر میں جہاں مغربی اثرات مارکسزم اور انسان کی اضافت وغیرہ ملتے ہیں وہاں نیو ویدانتزم کے اثرات کبھی کے روپ میں، تو کبھی مستقل دانشوری PASSIVE WISDOM کی صورت میں نظر آتے ہیں، اس کو انھوں نے اپنی وضع کی ہوئی اصطلاح میں میٹر   اسیر محیلزم سے بھی یاد کیا ہے۔ لیکن جس جی داری اور پامردی کے ساتھ ان دونوں شاعروں نے انقلاب کی ضرورت آدمی کی عظمت اور اس کے جہد مسلسل کے نغمے گائے ہیں وہ ہمارے شعور کے حصہ بن چکے ہیں۔ لیکن کوئی واضح خطوط اس کے تخیلی معاشرے کے نہیں ملتے ہیں۔ لیکن اس ایک بات میں وہ اقبال کے ہم خیال تھے کہ انھوں نے بھی سرمایہ دارانہ نظام کو انسانیت کے حق میں سم قاتل قرار دیا۔ اور ایک ایسے معاشرے کی طرف لوگوں کی توجہ مبذول کرائی جو بشر نواز ہو۔ اور اشتراکیانہ ہو۔ اقبالؔ کا خواب بھی ایک ایسے ہی معاشرے کا تھا جس میں ہر فرد بشر اپنے جوہر کو ابھار سکے، اپنے کم کو بیش میں تبدیل کر سکے۔ لیکن چونکہ یہ تینوں عظیم شعرا معاشرے کی پیچیدگیوں سے زیادہ واقف نہ تھے۔ وہ اس کے فارم کی وضاحت نہ کر سکے۔ اور غالباً یہ کام شعرا کا ہے بھی نہیں۔ اس کے بعد کے ترقی پسند اور جدید شعرا نے اس حکایت خونچکاں کے لکھنے کی روایت زندہ رکھی بلکہ بعض معنوں میں اسے آگے بھی بڑھایا۔ کچھ ایسی باتیں بھی کہیں جس کا فسانے میں کوئی ذکر نہ تھا۔ وہ اس اعلان حق میں دار و رسن تک بھی پہنچے۔ یہ دوسری بات ہے کہ شعور انسانی کے بڑھتے ہوئے سیلاب نے دار و رسن کو ان تک پہنچنے نہ دیا۔ انھوں نے انسان کی کامل آزادی کی گفتگو کی، اس میں جفاکش اور محنت کش انسانوں ہی کی آزادی کی بات نہ کی بلکہ طبقہ نسواں کی آزادی کی بھی بات اٹھائی، اور اس جد و جہد میں ہمارے تین شعرا نے بھی بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ انھوں نے اس بات کی طرف بھی اشارہ کیا کہ عورتوں کی آزادی انسان کی مجموعی یا کلی آزادی کا ایک حصہ ہے نہ کہ اس سے کوئی علاحدہ شے ہے ان ترقی پسند اور جدید شعرا نے فرد کی آزادیوں اور ذمہ داریوں کے درمیان جو توازن ہونا چاہیے اس کی طرف بھی ہمیں توجہ دلائی اور آزادی افکار اور آزادی اظہار کے حق میں، ہر حلقۂ زنجیر میں ایک زباں رکھ دی، اور خون دل میں غالبؔ کی طرح اپنی انگلیاں ڈبو لیں۔ مجھے اتنا وقت نہیں ملا کہ میں اس بات کو ذرا تفصیل سے لکھ سکتا اس کے لیے معذرت خواہ ہوں۔

پروفیسر سید قدرت اللہ فاطمی
اسلام آباد

۱۸۵۷ء کے بعد اور ۱۹۴۷ء کے بعد کی اُردو دانشوری

ایک موازنہ

(انیسویں اردو ریسرچ کانگریس، پٹنہ ۲۲ ۔ ۲۴ جنوری ۱۹۸۹ء میں بحث کیلیے پیش کیا گیا)

متنبّی کا ایک مصرعہ ہے جو عربی زبان میں ضرب المثل بن چکا ہے۔ متنبّی نے بات ایسی پتے کی کہی ہے کہ اسے ضرب المثل بننا ہی چاہیے تھا۔ وہ کہتا ہے: وبضدّھا تتبیّنُ الأشیاءُ یعنی چیزیں واضح طور پر پہچانی جاتی ہیں اپنی ضدّ سے۔ ۱۸۵۸ء میں ہم نے آزادی کھوئی تھی، جسے ۱۹۴۷ء میں ہم نے دوبارہ پایا۔ اسے اب انتالیس سال ہو گئے ہیں۔ اس عرصے میں اُردو دانشوری نے کتنے مراحل طے کیے، اس کا جائزہ لینے کی بہتر صورت متنبّی کے مشورے کے مطابق یہ ہے کہ ہم اس کا موازنہ دورِ غلامی کے ابتدائی انتالیس سال کی اُردو دانشوری کی سرگزشت سے کریں۔ یہاں یہ مدّنظر رکھنا ضروری ہے کہ تضاد مجرّد آزادی اور غلامی تک محدود نہیں، بلکہ ایک طرف آزادی کے بخشے ہوئے وسائل ہیں تو دوسری طرف غلامی کی دی ہوئی محرومی، اس لیے تنقیح کی صورت یہ ہوئی کہ وسائل سے محرومی کے باوجود غلامی کے زمانے کی ابتدائی چار دہائیوں میں اردو دانشوری نے جو سرمایہ فراہم کر لیا تھا اس کا مقابلہ آزادی کے بعد کے ان دانشورانہ کارناموں سے کیا جائے جو اپنے وسیع وسائل کے سہارے اپنے پیشروؤں کے ورثے کی بنیاد پر ہم نے اتنی ہی مدت میں سرانجام دیے ہیں:

۱۸۵۸ء سے انتالیسویں سال یعنی ۱۸۹۷ء میں اگر اُردو دانشوری کا جائزہ لیا جاتا تو ذکر ہوتا 'یادش بخیر' سرسیّد کا، الطاف حسین حالی کا، نذیر احمد کا، محمد حسین آزاد کا، ذکاء اللہ کا، شبلی نعمانی کا، محسن الملک کا، چراغ علی کا، امیر و داغ کا، اور کم سنی کے باوصف شرر اور سرشار بھی دانشوروں کی اس محفل میں یقیناً بار پاتے۔ ۱۸۹۷ء کی اردو دانشوری کتابی علم ادب تک محدود نہ تھی۔ اس نے دانشوری کی تربیت کے اداروں کے قیام کے ذریعہ فیضِ جاری کی طرف بھی توجہ دی تھی۔ اس وقت تک علی گڑھ کا ایم۔ اے۔ او کالج، پٹنے کا محمڈن اینگلو عربک اسکول، بمبئی کا انجمن اسلام اسکول، کراچی کا سندھ مدرسۃ الاسلام اور پشاور کا اسلامیہ کالج معرضِ وجود میں آ چکے تھے۔ خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری قائم

ہو چکی تھی۔ محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کی بنیادیں مستحکم ہو چکی تھیں۔

اس دانشوری نے تعلیم و تعلم کے اداروں پر بھی اکتفا نہ کی۔ اس نے تو سوچنے کا انداز ہی بدل ڈالا۔ یہ اُردو صحافت پر بلاواسطہ اور اردو ڈرامہ اور تھیٹر پر بالواسطہ اثر انداز ہوئی (سرسید اور ان کے رفقا نے چندہ وصول کرنے کے لیے اسٹیج پر سوانگ بھر کر تھیٹر کا اعزاز بڑھایا) فن تعمیر میں مشرق و مغرب کے امتزاج سے ایک نئے اسلوب کی بنیاد ڈالی۔ قوم کو ایک نیا لباس دیا اور نئی طرزِ بود و ماند۔ غرض مشکل سے زندگی کا کوئی گوشہ ایسا ہوگا جس پر عہدِ غلامی کے ابتدائی اتنالیس سال کی اردو دانشوری کے نقوش مرتسم نہ ہوں۔

یہ سب کیونکر ہوا؟ یقیناً اس معجز نمائی میں سرسید کی قائدانہ صلاحیتوں کا بڑا دخل تھا۔ یہ ان کی اپنی دانشوری کا کمال تھا۔ لیکن اہم ترین امر یہ ہے کہ ان کی اپنی دانشوری بے لاگ عقلیت پسندی اور اس کے برملا بے خوف اظہار پر مبنی تھی۔ ان کی عقلیت پسندی کے خلاف ردِ عمل ان کی زندگی ہی میں شروع ہو گیا تھا۔ اس ردِ عمل نے پہلے رومان پسندی اور آخر کار۔ دین اور وجدان کے نام پر واضح اور بالجبر عقلیت دشمنی کی شکل اختیار کر لی۔ آزادی کے بعد کے اتنالیس سال سرسید کی تحریک کے خلاف ردِ عمل کے نقطۂ عروج کے سال ہیں۔

اگر ہمارا آزادی کے بعد کا دور اپنے تمام مادی وسائل اور روحانی عزائم کے باوجود عقیم ہے، اگر یہ سرسید، حالیؔ، نذیر احمد، آزادؔ اور شبلیؔ نہیں پیدا کر سکا، اگر ہمارے عہد کی تحریکیں ذرائع ابلاغ کی انتہائی قوتیں صرف کرنے کے باوجود علی گڑھ تحریک کی اثر اندازی کو نہیں پا سکیں، تو ہم اس پر تعجب کیوں کریں؟ دانش دشمنی کے بیج سے دانشوری کی کھیتی کیسے اگائی جا سکتی تھی؟

مگر دوستو! جو ہوا سو ہوا۔ اب سوچنے کی بات یہ ہے کہ آئندہ یہ کھیتی کیسے اگائی جا سکتی ہے؟

●●

پروفیسر اعجاز عسکری
جواہر لال نہرو یونیورسٹی

ادب اور دانشوری

کچھ مسائل، اردو کے حوالے سے

اس مضمون کا عنوان خود ایک ذہنی الجھاؤ کی نشاندہی کرتا ہے۔ یوں ادیبوں کا شمار خود دانشوروں میں ہوتا ہے لیکن اس فہرست میں ادیب ہی نہیں، وکیل، صحافی، اساتذہ، وہ تمام لوگ جو علم و دانش اور فنون لطیفہ کے کسی گوشے سے متعلق ہیں شریک ہو جاتے ہیں۔ یہ وسیع تر حلقہ ہوا۔ یہاں دانشور کا لفظ اپنے وسیع تر معنوں میں استعمال ہو رہا ہے۔ دراصل دانشوری ایک ایسا رویہ یا تحریک ہے جو تحصیل علم کو ایک ضابطے کی شکل میں دیکھتا اور دکھاتا ہے، ہاں تحصیل علم خود اپنا منشا نہیں ہوتا بلکہ تلاش حق کا وسیلہ اور منشا بن جاتا ہے۔ اس راستے کے رہرو پر آپ کوئی بندش نہیں لگا سکتے۔ وہ کوئی بھی در کھول سکتا ہے۔ اس کے لیے کوئی بھی جگہ شہر ممنوعہ نہیں ہوتی۔ کسی چیز کی اصل تک پہونچنے کے لیے وہ کوئی بھی ورق پلٹ سکتا ہے، کوئی بھی پردہ چاک کر سکتا ہے۔ اس کے لیے کوئی ذات شریف یا کوئی مسلہ اصول مقدس نہیں ہوتے۔ دانشوروں کو ہم ایک ذہنی رویے، ایک ردعمل، ایک طریق فکر اور طریق کار کے طور پر بھی پہچان سکتے ہیں۔ اس رویے کو اختیار کرنے کے بعد عقیدہ، مشاہدے اور مطالعے کے بعد کی کڑی بن جاتا ہے۔ یا یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ عقیدہ اس وقت عقیدہ بنتا ہے جب اسے تجربے کی کسوٹی پر پرکھا جا چکا ہو۔ اس کسوٹی پر پورا نہ اترنے پر عقیدہ رد کر دیا جاتا ہے۔ یہ اس لیے ہوتا ہے کہ حقیقت کا اپنا ایک آزادانہ اور خود مختار وجود ہے، اور یہ معروضی وجود بہر صورت عقیدے پر فوقیت رکھتا ہے۔

دانشوری کی اس روایت کی تشکیل میں آدمی کو کئی صدیاں لگیں، اسے اس منزل تک پہنچنے میں وہم و گمان کے کئی ہفتخواں طے کرنا پڑے، سکہ بند عقائد کے کتنے مہیب طوفانوں نے اس کے ننھے سے چراغ کو کتنی بار بجھا دیا، اس نے پھر دیا ڈھونڈا، نئی بتی اور تیل ڈالے اور تند و تیز ہوا کے سامنے پھر اپنا چراغ جلا دیا۔ اس تلاش حق میں اس نے قید و بند کی صعوبتیں جھیلیں، اسے سولیوں پر لٹکایا گیا، زہر کے پیالے پلائے گئے، زندہ جلایا گیا، اور یہ سب مصائب وہ خوشی خوشی جھیل گیا، کیونکہ اسے یقین تھا کہ وہ جس راستے پر قائم ہے سچائی کا راستہ وہی ہے۔ یہ عجیب تماشا ہے کہ وہ لوگ جو ان صعوبتوں کو جھیل گئے، وہ سب حکیم تھے اور پھر بھی سر بکف تھے، سر بجیب نہیں تھے۔ وہ اگر سر بکف نہ ہوتے تو ہم اس

راہِ مستقیم کو کیسے پہچانتے؟

وہاں آدمی نے عینیت پرستی کے فرسودہ طریقِ فکر کو ترک کیا اور سائنسی طریقِ فکر کو اختیار کیا۔ اس طریقِ فکر کی ضرورت کے تحت خارجی حقیقت کے خودمختارانہ اور آزاد وجود کو تسلیم کیا گیا۔ انگریزی انشاپرداز بیکن نے سائنسی طریقِ کار کے معیار متعین کیے۔ خارجی حقیقت اپنی جگہ مسلّم ہوتی ہے۔ ذہن اس کا ادراک کرتا ہے یا کرنے کی کوشش کرتا ہے حقیقت اس کی زائیدہ نہیں ہوتی۔ فکر کی اساس اس بنیادی منطق پر رکھی جائے گی کہ سچائی کا اصل منبع انسانی ذہن کے باہر ہوتا ہے۔ حقائق جس طرح اور جہاں جہاں نمودار ہوں گے، خارجی دنیا میں انسانی ذہن خیال آرائی کی کاوش میں ان سے تطابق کرتا جائے گا۔ حقائق کا خیالی پرتو کے ساتھ تطابق کرنا فضول کوشش ہوگی۔ رفتہ رفتہ تحصیلِ علم اور تلاشِ حق کے لیے یہ طریقِ کار ہی معیار قرار پایا، اور اس طرح علم کے الوہی اور ماورائی وجود کے فرسودہ نظریے کو ہمیشہ کے لیے منسوخ کر دیا گیا۔

تلاشِ علم کی اس کوشش میں آدمی نے فطرت اور انسان کے باہمی رشتوں کو از سرِ نو سمجھا۔ اور قوانینِ فطرت کو انسانی زندگی کو بہتر بنانے کے عظیم الشان کام کے لیے استعمال کیا۔ آدمی نے وقت کو ناپا اور گھڑی میں بند کر دیا۔ اس نے زمان و مکاں کے فاصلے عبور کرنے کے ڈھنگ نکالے۔ ہواؤں کا رخ پہچانا اور انھیں نقشہ بند کیا۔ اس نے براعظموں کو چھان ڈالا اور سمندروں کی تہوں کو کھنگال ڈالا۔ زیرِ آب اور زمین دوز ذخیروں کے نئے استعمال دریافت کیے، اور سماجی انسان کی نئی تقدیر لکھی۔ اس نے بطنِ زمین میں پوشیدہ اسرار کا پردہ چاک کر دیا، وہ خلا کی وسعتوں کو عبور کر گیا۔ اور زمین اور اجرامِ شمسی کے درمیان قائم و دائم ثقلی منطق کو واضح کیا۔ ذرّے کا جگر چیرا۔ یہ سائنسی طریقِ فکر اور طریقِ کار کا کرشمہ تھا۔

ہمارے یہاں آج بھی کروڑوں عوام اس بات کو شک کی نگاہ سے دیکھتے ہیں کہ کوئی آدمی چاند پر بھی اتر سکتا ہے۔

سماج اگر عینیت پرستی اور ماورائی ایما پر تکیہ کیے رہے گا تو غیر متحرک اور بے اثر رہے گا اور نئی روشنی سے آنکھیں بھرنے کی ہمت نہیں ہوگی۔

اس روایت کے اپنے ضابطے اور اصول تھے۔ اس روایت نے ہم خیال لوگوں کی کسی انجمن تحسینِ باہمی کو کبھی پنپنے کا موقع نہیں دیا۔ اس کا کمال یہ تھا کہ اس نے خود اپنے لیے ایک میزانِ عمل بنائی اور خود اپنے ہی کارناموں کو اس میزان پر تولا۔ اس مکتب میں داخلے کے لیے بنیادی شرط یہ تھی کہ آدمی سچائی کو برہنہ شکل میں خود دیکھے اور دوسروں

کو دکھائے۔ اپنے ہر مفروضے کو تجربے اور تجزیے کی کسوٹی پر خود پرکھے اور دوسروں کو پرکھنے کا موقعہ دے۔ اس روایت کے پیرو کبھی اس قابل نہ ہوئے کہ قطعیت کے ساتھ کوئی آخری بات کہہ سکیں۔ جس دن ایسا ہوا ہوتا تو سفر ختم نہ ہو جاتا!

ان معنوں میں دیکھا جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ ادب، ادب ہوتا ہے اور دانشوری دانشوری۔ اس بات کو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ ادب اور دانشوری کی روایتیں ایک دوسرے سے جداگانہ ہوتی ہیں۔ ادبی کاوش زندگی کے کسی تجربے کو انگیز کرکے ہیئت میں ڈھلتی ہے۔ یہ تجربہ انفرادی ہوتا ہے۔ اور کسی ایک سماجی صورت حال کی نمائندگی کرتا ہے پھر بھی اس طرح پیش کیا جاتا ہے کہ دوامی بن جاتا ہے۔ اچھا ادب زمانی اور مکانی قیود میں محدود نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی کوئی عمر نہیں ہوتی۔ یہ نہ قدیم ہوتا ہے نہ جدید۔ تمام ادب زندگی کے عمرانی تجربے پر مبنی ہوتا ہے، اور اگرچہ سماجی صورت حال مختلف ہوتی ہے لیکن ادب سماجی حسیات کو ایک دھوت کی شکل میں دیکھتا اور دکھاتا ہے۔ تجربے کے اس جرثومہ کو ادیب اپنی دنیائے محسوسات کی بھٹی میں تپا کر اُسے گوشت پوست و رجسم دیتا ہے۔ جہاں اس کا اپنا تجربہ نامکمل ہوتا ہے، وہ دوسروں کے تجربے کو اپنے تخیل کی مدد سے اپنے اوپر وارد کرتا ہے۔ اسے اپنے گرد و پیش کا شعور ہو گا تو اس کی فکر تمام زمانوں کا احاطہ کرے گی۔

امریکی ادیب ولیم فاکنر نے ایک گفتگو کے دوران کہا تھا:

"اگر میرا وجود نہ ہوتا تو میری کتابیں کوئی اور لکھ دیتا، ہیمنگوے کی بھی دوستوفسکی کی بھی، ہم سب کی۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ شیکسپیئر کے ڈراموں کا مصنف ثابت ہونے کیلئے تقریباً تین امیدوار موجود ہیں مگر اہمیت تو "ہیملٹ" اور "مڈسمر نائیٹس ڈریم" کی ہے۔ اس کی کوئی اہمیت نہیں کہ انھیں کس نے لکھا۔ بس اصل بات یہ ہے کہ کسی نے انھیں لکھ دیا۔ فنکار کی کوئی اہمیت نہیں۔ صرف اس چیز کی اہمیت ہے جسے اُس نے تخلیق کیا ہو، کیونکہ کہنے کے لیے کوئی نئی بات تو موجود نہیں۔ شیکسپیئر، بالزاک، ہومر ان سب نے ایک سی چیزوں کے بارے میں لکھا ہے اور اگر وہ ایک یا دو ہزار سال اور زندہ رہتے تو اس کے بعد ناشروں کو کسی اور کی ضرورت نہ رہتی۔

— "ولیم فاکنر، ایک انٹرویو، جین اسٹائن، نصرت ماہ نامہ لاہور، سویرا ۱۹۶۰ء ص ۴۴"

جن زمانوں میں اور جن سماجوں میں علم و دانش کا عام چلن اور دور دورہ ہو گا، وہاں عام آدمی زیادہ حساس، بیدار، زیادہ باشعور ہو گا؛ اس کی زبان، اس کی سماعت اور اس کی بصارت پر مہریں نہیں لگی ہوں گی۔ وہاں ادیب

بھی زیادہ بیدار، زیادہ باشعور ہوں گے، ان کا سماج اور ان کا زمانہ ان سے جو توقعات باندھے گا، وہ ان پر اتنے ہی کھرے اترنے کی کوشش کریں گے۔ ان پر لازم ہوگا کہ وہ حق گوئی اور بے باکی کی روایت کو آگے بڑھائیں، اور اعلیٰ تر شعور کی روشنی میں اپنا راستہ تلاش کریں۔ جب زمانہ ان انداز کو پس پشت ڈالے گا تو ادیب یکہ و تنہا صلیب اپنے گلے میں لٹکائے ہوئے آگے بڑھے گا، تاکہ گمراہی اور جہل مرکب کے سحر کو توڑنے کے لیے راستہ بن سکے۔

گردوپیش کا یہ شعور اور یہ احساس ادیب کو اس کے اپنے زمانے سے اٹھا کر تمام زمانوں سے جوڑ دیتا ہے یہ شعور کا ہی کرشمہ ہے کہ ادیب، ماورائیت اور دوام کی طرف چل پڑتا ہے۔ یہ بھی اعلیٰ تر شعور ہی کا کرشمہ ہے کہ ادیب سب سے الگ ہوتے ہوئے بھی سب کے ساتھ چلتا ہوا نظر آتا ہے۔ وہ ان سارے غموں کو اپنی شخصیت میں سمو لیتا ہے جو کہیں بھی کسی پر بھی گزرے ہوں۔ یہ نہ ہو تو اس کا اپنا رشتہ عام قاری سے کیسے جڑے۔

ٹالسٹائے نے "وار اینڈ پیس" لکھنے کے لیے کتنی جنگیں خود لڑی ہوں گی۔ قرۃ العین حیدر نے "آگ کا دریا" لکھنے کے لیے معرفت کے کتنے دریا پار کیے تھے، اور کتنی صدیوں کا سفر تنہا طے کیا تھا۔ "دی سورس" کے مصنف نے برسہا برس ان زمینوں کی خاک چھانی، جہاں اس کی اپنی داستان پاستان کی جڑیں پیوست تھیں، ہمنگوے نے "اولڈ مین اینڈ دی سی" لکھی تو زمینوں اور آسمانوں پر پھیلی ہوئی آدمی اور فطرت کی صدیوں پر محیط کشمکش کو خود برسوں جھیلا، اور جسے سب نے مل کر جھیلا تھا اس نے تنہا جھیلا۔ "حسنِ یوسف دمِ عیسیٰ یدِ بیضا داری، آنچہ خوباں ہمہ دارند تو تنہا داری"۔ ادب کے لیے علم زدگی ضروری ہوتی ہے۔ ادیب ہونے کے لیے سند یافتہ ہونا ضروری نہیں۔ میرا خیال یہ ہے کہ اچھا ادب تخلیق کرنے کے لیے مدرسے کے نہ سہی کتب خانے کے دروازے ضرور کھٹکھٹانے پڑیں گے۔

ادب کا موضوع اور مخاطب دونوں سماجی انسان ہی ہوتے ہیں۔ جیسے ہی یہ کلیہ تسلیم کر لیا جاتا ہے ادب کیلئے یہ انتہائی ضروری ہو جاتا ہے کہ وہ پہلے سماجی حقیقت کو خود سمجھے اور پھر دوسروں کو سمجھائے۔ اس طرح ادیب پر ایک عمرانی ذمہ داری عاید ہوتی ہے۔ اس ذمہ داری کو نبھانے کے لیے اُسے خود اس مجموعی تجربے میں ساجھے دار بننا ہوتا ہے جو سماج کا ایک رکن ہونے کے ناتے اسے وراثت میں ملا ہے۔ اس کوشش میں ادیب تنہا نہیں ہوتا بلکہ سارا سماج اس کا رفیق سفر بن جاتا ہے۔ اس کوشش میں ادیب پر یہ امر واضح ہوتا ہے کہ جس سماجی حقیقت کی تلاش میں وہ سرگرداں ہے اس کی ترتیب و تدوین میں ماورائی یا مابعد الطبیعاتی اپنا کا کوئی دخل نہیں، سماجی ڈھانچے کی ساخت پرداخت میں تمام تر ہاتھ حضرت انسان ہی کا رہا ہے۔ اس سچائی کی تلاش میں ادب علم و دانش کی روشنی میں آگے بڑھتا ہے۔ سماجی حقیقت کی دریافت میں علم کے الگ الگ گوشوں میں جو تجربے ہوں گے وہ ادیب کے عالم محسوسات کا جزو بنتے رہیں گے۔

یہاں یہ بات واضح ہوتی ہے کہ علم و دانش کی طرح ادب کا مقصد بھی سماجی حقیقت کو بے نقاب کرنا اور پھر اُسے تبدیل کرنے کے لیے راستہ ہموار کرنا ہوتا ہے۔ گویا ادبی کارنامے، شعر، ناول، افسانہ، پہلے ذہنی تبدیلی کا اور پھر سماجی تبدیلی کا وسیلہ ہوتے ہیں۔ خیال کے ارتقا میں ادیب، علم و دانش اور ادب کے درمیان مسلسل ہونے والے لین دین سے اس طرح مستفید ہوتا ہے کہ اس کے اپنے کارنامے علم و دانش کا تکملہ معلوم ہونے لگتے ہیں۔ ادبی تاریخ میں اس دلیل کی تائید میں اتنی شہادتیں موجود ہیں کہ ان کے بیان کے لیے ایک دفتر درکار ہوگا۔ عمر خیّام شاعر ہونے کے ساتھ ساتھ بلکہ اس سے کہیں زیادہ ماہرِ ریاضیات بھی تھا۔ جرمن فلسفی ہمبولٹ اپنے عقاید کیلیے دلیلیں گیٹے کے کلام میں ڈھونڈھتا تھا۔ نشاۃ ثانیہ کا مصور لیونارڈو داونچی محض مصور نہیں تھا، سنگ تراش، سائنسداں، انجنیر، فلسفی، شاعر اور موسیقار بھی تھا۔ ہمارے اپنے زمانے میں برونووسکی، سائنس کا فلسفی، اعلیٰ درجہ کا شاعر، چوٹی کا ادیب اور ماہرِ ریاضیات ہونے کے علاوہ علم کے اور بھی کئی گوشوں میں مشہور و معروف تھا۔ ہمارے اپنے حکیم مومن خاں اور اقبال صرف شاعر نہیں تھے۔

اردو کی ادبی روایت بہت یک رخی، سمٹی سمٹی اور یرقان زدہ سی رہی ہے۔ ادبی روایت اتنی ہی جاندار اور متنوع ہوگی جتنا جاندار سماج ہوگا۔ سماج اگر خود کفیل معیشت پر تکیہ کیے رہے گا تو غیر متحرک اور بے نور رہے گا۔ نئی روشنی اور نئی اشیا کے لیے جب تک دروازے کھلے نہیں رہیں گے ادب پر ایک فرسودہ روایت مسلط رہے گی۔ سماج اگر انحطاط پذیر ہوگا ادب بھی انحطاط پذیر ہوگا۔ سماجی حقایق میں تبدیلی کی ضرورت اور تحریک علم و دانش کے فروغ کے بغیر ناممکن ہوگی۔ ہمارے یہاں مدتوں غزل وسیلۂ اظہار رہی اور اس طرح رہی کہ اس کے محدود اور مقیّد خیالات کا سرمایہ صرف ایک نسل سے دوسری نسل کو ورثے میں ملتا رہا۔ غزل صدیوں تک دل و دماغ پر اس طرح چھائی رہی کہ آج بھی کلاسیکی مکتبۂ فکر کے لوگ جب کسی نئے نظم گو شاعر سے ملتے ہیں تو پوچھتے ہیں کبھی کوئی غزل بھی کہی؟ یقین نہیں آتا کہ غزل کہے بغیر کسی کو ملک شعر میں پروانۂ راہداری بھی مل سکتا ہے۔ اردو میں غالب سے پہلے لوگ خط لکھتے ہوئے بھی شرماتے تھے، اہلِ علم، فروغِ علم کے لیے عربی یا فارسی کا سہارا لیتے تھے۔ میر نے شاعری اردو میں کی تھی سرگذشت فارسی میں لکھی تھی۔ دانشوری کے اظہار کے لیے فارسی یا عربی ہی تھی۔ اس اعتبار سے اردو کی کم مایگی کا ایک اشاریہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ صفِ اوّل کے ادیب غالب اور اقبال، اس وقت تک مطمئن نہ ہو سکے جب تک فارسی میں دیوان نہ لکھ ڈالے۔ غالب تو اپنے شعرِ فارسی پر بھی نازاں رہے۔ اردو میں شاعری اتنی اور اس طرح ہوئی کہ "شاعری کرنا" کھینچنے، مبالغہ آرائی اور بے سروپا باتیں کرنے کے

مرادف بن گیا۔ شاعری کے علاوہ نثری ادب اردو شاعر کے محبوب کی کمر کی طرح معدوم ہی رہا۔ کچھ دن تک نثر داستان گویوں کے سہارے چلی یا علماء نے اسے تفسیر قرآن کا ذریعہ بنایا۔ میرا خیال یہ ہے کہ ناول بعد میں آیا پہلے بی اے کی ڈگری آئی۔ اور پھر علم و دانش کے اظہار کے لیے انگریزی زبان نے فارسی اور عربی دونوں کو بے دخل کر دیا لیکن یہ ضرور ہوا کہ ادبی تنقید اور تحقیق کے لیے اردو والوں نے اردو ہی کا سہارا لیا۔ تقسیم کار اس طرح ہوئی کہ شاعر عام طور پر فارغ التحصیل، تنقید نگار سند یافتہ اور ناول نویس دونوں کے بین بین۔

روایت کی ایسی سنگلاخ زمین میں دانشوری کے بیج بونا جان جوکھوں کا کام ہوتا ہے سو وہ آج بھی ہے۔

اس سماج کا خدا ہی حافظ ہوگا، جہاں یہ رسم عام ہو جائے گی کہ جب لوگ پڑھ لکھ جائیں تو اپنی زبان اور ادب سے کوچ کر جائیں؟ یا اس طرح پڑھ لکھ جائیں کہ اپنی ادبی میراث کو سمجھنے کے لیے رام بابو سکسینہ کی تاریخ ادب پڑھنی پڑے۔ یہ دونوں صورتیں غور طلب ہیں اور رہیں گی۔ جب یہ سب ہوگا تو علم و دانش کے لیے ایک الگ خانہ ہوگا، اور ادب کے لیے الگ خانہ، دونوں کے بیچ ایک ناقابل عبور خلیج حائل ہو جائے گی جیسا اندنوں ہوا۔

یہ نظریہ اب فرسودہ ہو چکا ہے کہ علم و دانش کا مقصد علم و دانش یا ادب کا مقصد محض ادب ہوتا ہے۔ دونوں کا مقصد سماج کی اور انسان اور فطرت کے باہمی رشتوں کی تفہیم اور تشکیل نو ہوتا ہے۔ تشکیل نو کا یہ کام کبھی ختم نہیں ہوتا۔ اس لیے ہمیشہ نئے شعور کے سہارے نئی تبدیلیوں کے خواب دیکھے جاتے ہیں۔ دانشوری بھی کبھی کسی نظام کی رکھیل بن کر نہیں رہ سکتی۔ ادب نے اکثر و بیشتر یہ منصب منتخب کیا ہے اور اس میں عافیت پائی جاتی ہے۔ ادب جب بھی کسی نظام کی تائید میں رطب اللسان ہوتا ہے اس کا بنیادی مقصد فوت ہو جاتا ہے۔ ادیب جب بھی تائید سرکار میں لگ جاتا ہے ادب سے ہی انتقال پر ملال فرما جاتا ہے: جیسا پاکستان میں ہوا۔ اب محمد نقوش صرف اللہ میاں پر نمبر نکال سکتے ہیں۔ گویا یہ بات واضح ہوئی کہ نئی حقیقتوں کی دریافت میں ادب علم و دانش کے ہمہ گیر سائے میں آگے بڑھتا ہے۔ جب یہ رشتہ منقطع ہو جاتا ہے تو ادب بے راہ روی اور گمراہی کا شکار ہو جاتا ہے۔ یہ اس لیے بھی ہوتا ہے کہ خود علم و دانش کا متن کمزور ہو جاتا ہے یا اس پر نظام وقت کی بندش لگ جاتی ہے۔ ایسے زمانوں میں صرف تائیدی نظریے پروان چڑھتے ہیں اور پورے انسانی شعور کو ایک طلسم ناپیدا کنار کا گرفتار کر دیتے ہیں۔ بے باکی اور روباہی کے اس فرق کو اقبال نے جا بجا واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔

ادھر کچھ دن سے یورپ کی دانشوروں کی تحریک کا اردو کے شعری اور تنقیدی ادب پہ بڑا غلبہ رہا ہے اس لیے یہ فرق ملحوظ خاطر رکھنا ضروری ہے کہ دانشوروں کا لبادہ اوڑھ لینا ایک چیز ہے اور دانشوری دوسری چیز۔

اس غلبہ کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ مغربی تحریک کے ہندوستانی مقلدوں نے بظاہر وہ روش اختیار کی جو یوروپی دانشوروں کی روش تھی۔ بال بڑھائے یا چندیا گھٹائی۔ بوہیمین طرزِ زندگی، بوہیمین طرزِ لباس، سماجی غیر ذمہ داری اور بے راہ روی اختیار کی۔ یہ سب اس لیے ضروری ہوا کہ اصل مال گرہ میں نہیں تھا فروعات پر گزارہ تھے۔ دانشوری کی تحریک نے یہاں ملمع کاری کی تہذیب کو جنم دیا۔ یورپ میں جب دانشوروں کی تحریک شروع ہوئی تو اس کی اساس ٹھوس کارناموں پر رکھی گئی تھی۔ یورپ نشاۃ ثانیہ سے گزرا تھا۔ یورپ نے کلیسائی فلسفۂ حیات و کائنات رد کرنے کے لیے جہاد کیا تھا۔ یورپ نے فلسفی، موجد، سائنس داں، ادیب، باغی پیدا کئے تھے۔ ان لوگوں نے مضامین نو کے انبار لگائے تھے۔ یورپ سماجی شکست و ریخت سے گزرا تھا۔ اس نے مغربی سامراج کے پھل ہی نہیں کھائے تھے، اس کی تلخی بھی محسوس کی تھی، سرمایہ داریت کا پورا پورا خمیازہ بھگتا تھا۔ وہاں صرف ذہنی قلابازیاں نہیں کھائی گئیں تھیں، علم و دانش میں اضافہ ہوا تھا۔ یورپی سماج ان تجربات سے گزرا تھا جو تنے فکری سانچوں میں ڈھل کر درس گاہوں کی آنچ میں تپ کر عام آدمی کا عقیدہ بنے تھے تب اس کے سوتے ادب اور فن میں پھوٹے تھے، تب نئی دانشوری کی رو چلی تھی۔ وہاں تنہائی کوئی چیز تھی، جس کا تجربہ ہوا تھا۔ شہروں کی بے ربط اور بے تعلق زندگی نے ایلیٹ کو تہذیبی بنجر پن پر سوچنے کے لیے مجبور کیا تھا۔ ان کی گرہ میں کچھ مال تھا۔

یہاں صرف زبانی جمع خرچ : ہمارے یہاں خاندانی اکائی کوئی نہیں لیکن تنہائی آگئی۔ ابھی کل گاؤں سے نکل کر آئے تھے اور منھ سے جاگیردارانہ نظام کے دودھ کی بو آتی تھی۔ لیکن علی گڑھ کے تین سالہ قیام میں یورپ کا تین سو سال کا ذہنی سفر طے کر ڈالا۔ وہی تنہائی، وہی شکست و ریخت وہی انتشار، وہی سماجی بے ربطی، وہی نشاط زندگی کو لمحوں میں سمونے کی خواہشِ بے کراں، وہی خلفشار ظاہر و باطن ہمارے ساتھ مستعار!

؎ جتنے چراغ ہیں تری محفل سے آئے ہیں

◘ ◘

جناب فرخ جلالی
علیگڑھ

غالب، سرسید، اقبال اور رشید احمد صدیقی

غالب ہمارے ذہن اور ذوق کے رہنما ہیں یہ جملہ میں نے بہت پہلے سوچ سمجھ کر بہ ثبات ہوش لکھا تھا اس کے معنی کی تہیں مسلسل نازل ہوتی رہتی ہیں ہم تہذیب شناسی کی پہلی منزل میں ہیں۔ ہمارے عہد میں ہمارا تخلیق نگار بھی جز وقتی (Part time) ہے اور ہمارا ناظر اور سامع بھی۔

تخلیقی فکر کی محبوبہ خود اپنی مشاطہ ہوتی ہے۔ سادگی حسن اور فن کی ایک ادا ہو سکتی ہے لیکن آرائش جمال فن کا تخلیقی حق ہے اور آرائش جسکو زیبائش بننا ہے وہ جز وقتی جلدی اور عجلت میں نہیں ہو سکتی۔ الفاظ کبھی معنی کو اپنی دبیز تہوں میں چھپا لیتے ہیں اور زیادہ حریری اور مملی پردوں میں چھپانے کی کوشش میں اجاگر کرتے ہیں معنی اور فکر کی دلہن کو جب الفاظ کے غازے ناموزوں محسوس ہوتے ہیں تو وہ دو لفظوں کے میل سے نظر کا نیا سرمہ بھی تلاش کرتی ہے الفاظ وہی ہوتے ہیں لیکن اب تراش اور آرائش کے امتزاج سے جمال معنی میں چار چاند لگ جاتے ہیں لہٰذا اچھے تخلیقی فنکار کو الفاظ کی نارسائی کا احساس ہونا معراج کمال ہوتا ہے۔ ایک تخلیقی فنکار جس دنیا میں ہوتا ہے اور جس عالم میں آپ کو پہنچانا چاہتا ہے اس کے لیے الفاظ کا شور یا لسانیات کی آوازیں تحریر کی رعنائیوں کے باوجود متور اور متاثر نہیں کرتیں کیونکہ وہ دنیا اور وہ عالم اور ہیں جہاں اسے پہنچنا ہے اور اگر سامع اور ناظر کو فرصت ہو تو وہ اس حریم معنی میں آجائے الفاظ رنگ کی طرح ہیں جب تک ان کو خاص ترتیب سے الگ نہ کیا جائے یا سوچی سمجھی ترکیب سے انکو ملایا نہ جائے تو وہ تزئین حسن نہیں بن سکتے، رنگوں کا ڈھیر ہو جاتے ہیں الفاظ اظہار ضرورت کے لیے ایجاد ہوئے تھے اور اب بھی کبھی کبھی ایجاد ہوتے ہیں یوں تو انفرادیت ہر فرد کا جوہر ہے لیکن صرف

یہ ہے کہ تخلیقی فنکار کا یہ فرض ہے کہ وہ اختراع اور ابداع کا دامن رنگیں پکڑے رہے۔ یہاں داغ داری دامن اور چاک گریبانی ایک مسئلہ اضافی ہے۔ جس نے جلوہ حسن وجمال اصل یا خیال میں نہیں دیکھا ہے وہ بارگاہ معنی کی دہلیز پر کب پہنچے گا اور یہاں سے ہی جلوہ جذب بن کر جنوں بنتا ہے۔ یہ جنوں ہی ہر تخلیقی فنکار کی منزل اور پہچان ہوتی ہے۔

شاعری اور نثر نگاری کے علاوہ تخلیقی فن کاری کا ایک بڑا ذریعہ اور مظاہرہ مصوری بھی ہے۔ سر سید نے آثار الصنادید میں مولویوں صوفیوں اور شاعروں کے ساتھ موسیقاروں اور مصوروں کا بھی تذکرہ کیا ہے اور علی گڑھ کی تعلیمی اور فکری تحریک اسی وجہ سے آثار الصنادید سے شروع ہو گئی تھی جہاں سر سید نے عمارتوں کے حسن میں محبوبہ کے لب و رخسار کو دیکھا تھا جی ہاں یہ لب کی تشبیہ آثار الصنادید میں موجود ہے جب سنگ مرمر اور سنگ سرخ لے تھے سر سید کی یہی جمال پسندی تھی جسکے بارے میں سر سید نے حالی کو طعنہ دیا تھا کہ میاں تم ہماری سوانح عمری مت لکھنا ہم تمھاری سمجھ میں آنے والے نہیں ہیں یعنی ہم تم کو سمجھ گئے تم ہمکو نہیں سمجھے۔ یہاں ذوق اور ذہن کی درجہ بندی بھی ہے۔ حالی نے آتنی ایمانداری برتی کہ اس گفتگو کو لکھ دیا لیکن ایسی غلط جانب داری روا رکھی کہ اپنی دانست میں چپکے سے سر سید کا حلیہ بگاڑنے کی کوشش حیات جاوید ہو گئی۔ لیکن سر سید جن کی تیز جمال پسندی کا دہلی میں بھی اعتراف کیا جاتا ہے ان کا جمالِ جہاں آرا اور فکر کی پھوٹ پڑنے والی جوانی آخر عمر ساتھ رہی۔ فکر و خیال کی جوانی ایک تخلیقی فنکار کے لیے کبھی شرمندگی کا باعث نہیں ہوتی اور نہ ہونا چاہیئے۔ فن کاری میں آمد کا خاص مرتبہ ہے لیکن آمد میں زیادہ تر عظمتِ فکر کم ہوتی ہے۔ تخلیقی فنکار کو اپنے زمانہ کے سامع ناظر اور نقاد سے اونچا اٹھنا پڑتا ہے۔ اور مصور کی بات جو میں نے کہی تھی اس کا تسلسل یہ ہے کہ رشید احمد صدیقی نے اپنے رسالہ سہیل میں مغربی مصوروں پر مضمون شائع کیے تھے آپ کبھی سنتے اور پڑھتے ہوں گے کہ مغرب میں ہمارے حساب سے ہوش ربا قیمتیں ادا کر کے مصوری کے نمونے خریدے جاتے ہیں یہ صرف فیشن نہیں بلکہ تہذیب کے دیار میں ایک خراج ہے۔ ہمارے ملک کے ابھی معاشی اور مالی وسائل ابتدائی منزل پر ہیں اس لیے ابھی تک تخلیقی فن کار بھی یا تو محض زمانہ کا شکوہ کر رہے ہیں یا جز وقتی فن کاری کر رہے ہیں۔ جو سب جگہ ہوا ہے وہ اردو میں بھی ہوا ہے۔ غالب، سر سید، اقبال، رشید احمد صدیقی انھوں نے تخلیقی فن کاری کو پورا وقت دیا اور ذہن وقف کیا۔ جسکے نمونے جہاں تہاں مل سکتے ہیں اور ملتے رہیں گے۔ مایوس اور مضطر ہونے کی ضرورت نہیں بے تاب اور بیدار رہنا چاہیئے۔

ہندستان میں عوام کی زبان ہمیشہ دبائی گئی۔ بدھ کی آواز اس زور اور رواج کے خلاف تھی اشوک کے کتبے انکی بڑی شہادت میں یہ تحریر کے پہلے نمونے ہیں ان میں ملی جلی زبان اس حد تک موجود ہے کہ فارسی کا ایک لفظ بشت تک موجود ہے۔

پراکرت سنسکرت کی برتری سے قدیم مقامی زبانیں اور علاقائی بولیاں ترقی اور بڑھتی رہیں۔ ان کے تخلیقی فن کار اور شاعر جیسے چندائن کے دادو (چودھویں صدی) اور پدماوت کے محمد جائسی (سولہویں صدی) نے فارسی کے ماحول میں اپنی باتیں کہیں۔ اردو پراکرت کی جانشیں ہے اسکو ظلم سہنا تہذیبی ورثہ کے طور ملا ہے۔

________________________________ میں نے شروع

میں رشید احمد صدیقی کا نام لیا تھا انکی ایک نئی کتاب ابھی حال میں شائع ہوئی ہے اور یہ خطبات کا مجموعہ ہے جسکو مہر الٰہی نے جمع کیا ہے اور اس جمع و ترتیب میں بھی شریک رہا ہوں بعد کو جناب لطیف الزماں بھی شریک ہوئے رشید احمد صدیقی کے خطبات میں مکالمات افلاطون کا طرز اور تتبع ملتا ہے۔ ان کی ذہانت اور فکر کی تجلیاں حسن اظہار کے اسلوب اور ڈھنگ اعلیٰ درجہ کی شعوری فکر کے شاہ کار ہیں اور یہ اس فکر کا ایک تسلسل ہیں جسکے غالب سرسید اور اقبال بہترین نمائندے تھے۔

پروفیسر وہاب اشرفی
(رانچی یونیورسٹی)

اردو میں دانشوری

میں اپنی گفتگو کا آغاز یہاں سے کرنا چاہتا ہوں کہ میرے نزدیک دانشور اور دانشوری کا کیا مفہوم ہے، یہ اس لیے کہ عام طور پر ان الفاظ کو سطحی معنوں میں استعمال کر کے ان کی تکذیب کی جاتی رہی ہے۔ ہر ادیب اور ہر شاعر کو بلا اس کے منصب کی تعیین کے دانشور کہہ دیا جاتا ہے۔ معمولی سطح کا فنکار ہمارے یہاں دانشوری کے لقب سے موسوم کیا جاتا ہے۔ یہ نہیں سوچا جاتا کہ اس کی کارکردگی فکری، نظری اور عملی طور پر وقیع ہے بھی کہ نہیں۔

میری نگاہ میں ایک دانشور ایک ایسا دیدہ ور ہے جس کی فکری سطح انتہائی ارفع اور اعلیٰ ہوتی ہے۔ وہ کبھی کبھی نظریہ سازی کے عمل سے بھی گذرتا ہے۔ اگر وہ نظریہ ساز نہیں ہوتا تو کم از کم اہم نظریہ یا نظریوں کا مبصر، نقاد یا انکی ترویج و اشاعت کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ وہ ایک لحاظ سے کسی رجحان کا ایسا مبلغ ہوتا ہے کہ ایک عرصے تک اس کے نقش قدم پر چلتے ہوئے دوسرے افراد اسکے تابع رہتے ہیں۔ دانشوری ادب تک محدود نہیں بلکہ اس کے علاقے میں وہ تمام علوم ہیں جو غیر ادبی ہونے کے باوجود انسانی زندگی کے سنوارنے اور بنانے میں اہم رول انجام دیتے ہیں۔ ایسے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ دانشوری کا دائرۂ عمل خاصا وسیع ہے۔ مذہب اسکی جولان گاہ ہے تو تہذیب و ثقافت، تاریخ، فلسفہ، سماجیات، نفسیات، سیاسیات و معیشت اسکا حلقۂ اثر ہے۔ سائنسی علوم اس کے دائرے سے باہر نہیں۔ اردو میں عام طور سے دانشوری کی بحث شعر و ادب تک محدود کر دی جاتی ہے، یہ درست نہیں۔

میرے خیال میں دانشوری حکمت عملی سے عبارت ہے۔ یہ امر واقعی دلچسپ ہے کہ حکمت اور عقل دونوں کے حقیقی لغوی معانی ایک ہی ہیں۔ جوہری کو ائمہ لغت میں شمار کیا جاتا ہے وہ کہتا ہے کہ حکمت تو علم سے ہے اور حکیم عالم ہے اور اہل حکمت اور حکیم وہ ہے جو امور کو کمال و خوبی سے سرانجام دیتا ہے۔ عربی لغت کی مشہور و مستند کتاب لسان العرب کی رو سے حکمت عبارت ہے بہترین چیز کو بہترین علم کے ذریعے جاننے سے۔ ابن سینا نے البرہان میں

حکمت کو علم و عمل کہا ہے، اس کے نزدیک علوم کی اساس حکمت ہے، ایک دانشور اس لحاظ سے یقینی حکیم ہے کہ علوم اور ان کی عملی صورتوں سے اسکی وابستگی ناگزیر ہوتی ہے۔

اسی نقطۂ نظر سے ہم اپنے دانشوروں کی تلاش کی مہم میں نکلتے ہیں تو خاصا سناٹا نظر آتا ہے، ایک علم معاشیات کو لیجئے، ایسا نہیں ہے کہ اردو داں طبقے میں معاشیات پڑھنے اور پڑھانے والوں کا کال ہے، آزادی سے پہلے اس ضمن میں کیا صورت تھی اس سے فی الحال مجھے بحث نہیں ہے، آزادی کے بعد علم معاشیات سے متعلق نظری و فکری تجزیے نمایاں طور پر سامنے نہیں آئے، اس باب میں استثنائی طور پر جو مباحث سامنے آئے ہیں وہ مذہب کی راہ سے آئے ہیں، مولانا مودودی کے معاشی تصورات ان کے اپنے حلقے میں معروف و مقبول ہیں لیکن مشکل یہ ہے کہ مولانا نے معاشی مباحث میں کثرت سے انسیات کی زبان استعمال کی ہے پھر ان کے تجزیے میں ایسے الفاظ اور اصطلاحات استعمال ہوتی ہیں جنکا مفہوم معروضی طور پر متعین کرنا مشکل ہے۔ اسکے علاوہ ان کی معیشت کا محور اسلامی معیشت ہے جو صرف اسلامی اور خالصتاً اسلامی ملکوں میں قابل قبول ہوسکتا ہے میری یہ باتیں صرف تصور سود کی مثال سے واضح ہونگی، مولانا مودودی کے خیال پر تبصرہ کرتے ہوئے انہی کے حلقہ بگوش محمد اکرام خاں سود اور تجارتی چکر کے عنوان سے لکھتے ہیں:

"مولانا نے اسی رائے کا اظہار کیا ہے کہ سرمایہ دارانہ معیشت میں تجارتی چکر سود کی وجہ سے آئے ہیں، لیکن اس بات کی تشریح جتنے سادہ الفاظ میں حضرت مولانا نے کی ہے وہ محتاج ثبوت ہے اس سلسلے میں دو کام ضروری ہیں ایک یہ کہ سرمایہ دارانہ معیشت میں تجارتی چکروں کی وجوہات اور رجحان کو تفصیلی تجزیہ سے بیان کیا جائے۔ دوسرے یہ دکھایا جائے کہ اسلامی معاشروں میں صدیوں تک ایسا کوئی مظہر نمودار نہیں ہوا کیونکہ جب تک ہم بلا سود معیشت میں تجارتی چکروں کی یکسر عدم موجودگی ثابت نہیں کر دیتے یہ کہنا محال ہے کہ سود ہی ان کا باعث ہے۔ حال ہی میں مالیاتی معیشت پر جو بیش قیمت کام فریڈ مین Friedman اور شکاگو اسکول کے دوسرے معاشیین نے کیا ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ زر اور سود کی معیشت میں کارکردگی کے صحیح اور واقعاتی علم بہت کم موجود ہے جو کچھ کہا جا رہا ہے وہ محض اندازے اور قیاس ہیں، لہذا نہیں کہا جاسکتا کہ فی الواقع سود سے معاشرے میں کیا کچھ تبدیلیاں آتی ہیں اگر یہ نہ ہو تو پھر کیا ہو۔ ایک خیالی معاشرہ جس کو ابھی وجود میں آنا ہے اس میں سود نہ ہونے کے اثرات کے بارے میں کوئی حتمی بات کیسے کہی جاسکتی ہے"۔ اس طرح مولانا مودودی کا نے بین الاقوامی تجارت کے سلسلے میں جو رائے قائم کی تھی اس پر خاں صاحب کی تنقید ہے کہ "مولانا نے بین الاقوامی تجارت کے وجوہ پر کلام کیا ہے اور باہمی تجارت کی جو وجہ بیان کی ہے وہ شاید انیسویں صدی کی سامراجی حکومتوں پر تو صادق آتی ہو لیکن مجموعی اعتبار سے سرمایہ دارانہ نظام میں بین الاقوامی تجارت

کا یہ نظریہ قابل قبول نہیں ہو سکتا... یہ کہنا کہ بین الاقوامی تجارت دراصل ایک ملک کا اپنے دیوالیہ پن کو دوسرے کی طرف منتقل کرنے کا نام ہے مہمل نظریہ ہے...." محسوس کیا جا سکتا ہے کہ معاشیات کے بعض گوشوں پر یہاں جس طرح نظر ڈالی جا رہی ہے دانشورانہ ہے۔ افسوس اس بات کا ہے کہ اردو داں معاشیئین اردو میں اپنے نظریات و خیالات پیش کرنے کو فعل عبث سمجھتے ہیں حالانکہ ان کے لیے میدان خالی تھا۔ حد تو یہ ہے کہ ترقی پسندی کی پچاسویں سالگرہ منانے کے باوجود ہم مارکس کے Das Capital کے تجزیے پر مبنی کوئی مفصل کتاب نہیں لکھ سکتے ہماری ساری تفہیم مادی جدلیات یا جدلیاتی مادیت کی تفہیم پر صرف ہو رہی ہے ریوزنسٹ، بورژوائی اور پرولتاری کی اصطلاحات کے سہارے ادب کا پیٹ تو بھرتے ہیں لیکن ہماری دانشوری تھیسس، انٹی تھیسس اور سن تھیسس کے جال سے نکل نہیں پاتی، افسوس تو اسکا ہے کہ ہم مارکس، انگلز اور لینن کے معاشی تصورات کو ادب کے حوالے سے جانتے ہیں اردو داں معاشیئین کی کارکردگی سے نہیں بظاہر یہ کام نہ تو سجاد ظہیر کر سکتے تھے، نہ ہی عبد العلیم اور نہ احتشام حسین نہ احمد حسن، نہ سبط حسن نہ عقیل رضوی، نہ قمر رئیس وغیرہ، غور کرنے کی بات ہے کہ جس جدلیاتی مادیت کے تصور نے ایک حد تک رومانی تصورات کا قلع قمع کر دیا۔ روحانی اور تجریدی افکار پر کاری ضرب لگائی، حقیقت پسندی کی جڑیں مضبوط کر دیں شعر و ادب کا ایک بیش بہا خزانہ اکھٹا کر دیا وہ تصور اردو معاشیئین کے تجزیے سے عاری رہا۔ ہم اردو دوست اردو ترقی پسند تحریک کے ممتاز ادیبوں اور شاعروں نیز نقادوں کو دانشور باور کرنے پر مجبور ہیں کہ ان ہی کے حوالے سے مارکسی معیشت سے ہم آگاہ ہوئے ہیں۔ اس لیے بھی کہ اسلامی معیشت کی طرح مارکسی معیشت سرمایہ دارانہ نظام اور سرمایہ پرستی کا رد کرتی ہے اصل یہ ہے کہ سرمایہ دارانہ نظام اور سرمایہ پرستی کا ایک زبردست محرک جذبہ لکاشہ ہے، چنانچہ اس جذبے کے تحت انسان دولت کے حصول کی خاطر مختلف قسم کے جرائم کا ارتکاب کرتا ہے مثلاً چور بازاری، استحصال تجارتی بددیانتی وغیرہ جس معاشرے میں یہ جرائم پرورش پانے لگیں وہ تضادات، اختلافات، فتنہ و فساد اور افتراق کا شکار ہو جاتا ہے اور معاشرے کا شیرازہ بکھر جاتا ہے لیکن یہ تو عمومی باتیں ہوئیں: ان سے Das Capital کے معاشی پہلوؤں پر کوئی تجزیاتی روشنی نہیں پڑتی لیکن کیا کہا جائے کہ ایک زمانہ گذرنے کے بعد بھی اردو کا دامن اسکی توضیح و تشریح سے خالی ہے۔ پھر بھی سرمایہ دارانہ نظم اور سرمایہ دارانہ سماج کے سلسلے میں ترقی پسند ادبا نے سوچا ضرور ہے اور جزوی طور پر اسکی بحثیں سامنے آئی اس میں مثلاً ایسے سماج میں صارفیت Consumerism کو ایک طرف بلٹری انڈسٹریل کامپلکس سے جوڑا گیا ہے تو دوسری طرف صارفیت کے ارتقا پر احمر علی انجینئر لکھتے ہیں کہ صارف کو سرمایہ دار ایک انسان نہیں محض ایک نشانہ ایک آبجکٹ سمجھتے ہیں، ان کا مقصد نہ انسان کی ضروریات

پوری کرنا ہے نہ اسکی زندگی کو بامعنی بنانا ہے۔ اس کے وجود کو اشتہار کے ذریعہ انہیں خریدنے پر مجبور کرنا اسی طرح جدید صارف کی ساری توجہ اپنے وجود سے ہٹ کر اشیاء کے حصول پر مرکوز ہوتی ہے۔۔ ہندستان میں بھی کنزیومرازم چونکا دینے والی رفتار سے بڑھتا چلا جا رہا ہے اور اس سے شدید قسم کے نفسیاتی مسائل پیدا ہو رہے ہیں۔

کنزیومر اور کنزیومرازم کے مسئلے پر ترقی یافتہ زبانوں میں تفصیلی کتابیں ملتی ہیں اردو میں اسکا رواج نہیں ہے لیکن یہی بہت ہے کہ ہمارے دانشور اب اپنے خیالات پیش کرنے لگے ہیں۔

آزادی سے پہلے سیاست کے مباحث دو قومی نظریے کے ردّ و قبول کی بنیاد پر سامنے آئے۔ لیکن مسٹر محمد علی جناح سے پوچھا تھا آپ کس بنیاد پر پاکستان کے طالب ہیں، جواب تھا کہ پانچ الفاظ کی بنیاد پر The Muslims are a Nation پھر انہوں نے پیش کی اپنے نقطۂ نظر سے تشریح و توضیح کی پاکستان کی تشکیل یا ہندوستان کی تقسیم کے بعد ایک طرف تو دو قومی نظریئے کے رد میں اچھا خاصا لٹریچر سامنے آیا تو دوسری طرف قومی تہذیب، مخلوط ثقافت اور سیکولرازم پر کھل کر بحثیں شروع ہوئیں اقلیت کے رجحان و کردار پر بھی گفتگو شروع ہوئی اور اس کی زبان اور زندگی کے تحفظ کے مسائل بھی مدبرین کے افکار کا جزو بنے۔ مولانا ابوالکلام آزاد کی علمی و صحافتی نیز سیاسی زندگی کا ایک بڑا حصہ ان مسائل کے تجزیے اور رہنمائی پر محیط ہے جس سے ہم آج بھی استفادہ کر رہے ہیں یوں تو مولانا نے کیا کہا اور کیسے کہا پر ایک کیا کئی ضخیم کتابیں لکھی جا سکتی ہیں لیکن میں یہاں صرف ان نکات کو پیش کرنا چاہتا ہوں جنکی توثیق یا توضیح میں بجا طور پر صفحات کے صفحات سیاہ کیے جا رہے ہیں:

صدیوں کی مشترکہ تاریخ نے ہماری ہندوستانی زندگی کے تمام گوشوں کو اپنے تعمیری سامانوں سے بھر دیا ہے ہماری زبانیں ہماری شاعری، ہمارا ادب، ہماری معاشرت، ہمارا ذوق، ہمارا لباس، ہمارے رسم و رواج ہماری روزانہ زندگی کی بے شمار حقیقتیں، کوئی گوشہ بھی ایسا نہیں ہے جس پر اس مشترکہ زندگی کی چھاپ نہ لگ سکی ہو۔ یہ تمام مشترکہ سرمایہ ہماری متحدہ قومیت کی ایک دولت ہے اور ہم اسے چھوڑ کر اسی زمانے کی طرف لوٹنا نہیں چاہتے جب ہماری ملی جلی زندگی شروع نہیں ہوئی تھی، (آثار ابوالکلام آزاد) اور پھر پاکستان بن جانے کے بعد مولانا نے ۱۹۴۷ء میں لکھنؤ میں اپنے طویل آخری خطبے میں مسلمانوں سے یوں خطاب کیا۔

"جہاں تک اس اجتماع کا تعلق ہے آپ دو ٹوک فیصلہ کر لیں کہ آئندہ کوئی مسلم مجلس، کوئی مسلم نظام، سیاسی میدان میں فرقہ واری بنیاد پر قائم نہ کریں کسی مجلس کے مقصد پر فرقہ واریت کی پرچھائیں بھی نہ پڑنی چاہیئے" افسوس اسکا ہے کہ مولانا ابوالکلام آزاد کی دانشورانہ سیاست ہماری جذباتیت کا شکار ہو گئی، خود مولانا کو اسکا شدید

احساس تھا ورنہ وہ یہ نہ کہتے ،

(۱) "افسوس تم میں کوئی نہیں جو میری زبان سمجھتا ہو، تم میں کوئی نہیں جو میرا آشنا سا ہو، میں سچ سچ کہتا ہوں کہ تمہارے اسی پورے ملک میں ایک بے یار و آشنا غریب الوطن ہوں ،

(۲) "افسوس کہ تم حقیقی اور سچی بات کہنے والوں کو پسند نہیں کرتے، تم عاشق کے پجاری ، شور و ہنگامے کے بندے اور وقتی جذبات و انغجار و ہیجان کی مخلوق ہو، تم میں نہ امتیاز ہے نہ نظر ، نہ تم جانتے ہو نہ پہچانتے ہو ، تم جس قدر ڈرتے آتے ہو ، اتنی تیزی کے ساتھ فرار بھی ہو جاتے ہو۔ مرزا غالب نے اپنی زندگی میں کہا تھا: ع میں عندلیب گلشن ناآفریدہ ہوں

میری زندگی کا سارا ماتم یہ ہے کہ میں اس عہد اور محل کا آدمی نہ تھا مگر اس کے حوالے کر دیا گیا ۔

(۳) "افسوس ہے کہ زمانہ میرے دماغ سے کام لینے کا کوئی سامان نہ کر سکا ..." ایک عظیم دانشور کا یہ اظہار افسوس قوم و ملت کے ذہنی دیوالیہ پن کی المناک کہانی ہے ، بہر حال یہ تو سخن گسترانہ بات تھی ، میں کہہ رہا تھا کہ ہمارے دانشوروں نے تہذیب و ثقافت کے نظری و عملی پہلوؤں پر خاصی روشن خیالی کا ثبوت دیا ہے ۔ اس سلسلے کی ایک کڑی سید عابد حسین کی گرانقدر نگارشات ہیں ۔ موصوف نے ۱۹۶۹ء میں اردو میں اسلام اور عصر جدید اور انگریزی میں اسلام اینڈ دی موڈرن ایج سہ ماہی رسالے عصر حاضر کے مختلف مسائل اور ان کے حل کے سلسلے میں نکالے تھے ان رسائل کی غایت یہ تھی کہ ○ ۱ ۔ عصر حاضر کی مغربی تہذیب کے مختلف پہلوؤں کا تنقیدی مطالعہ اور ان عناصر کی نشاندہی جو اسلام کی روحانی اور اخلاقی تعلیم سے ہم آہنگ ہیں اور مسلمانوں کی جائز ذہنی اور مادی ترقی میں مدد دے سکتے ہیں خصوصاً سائنس کے دائرہ فکر کا اور سائنسی انداز نظر کی تشریح اور سائنس کی رفتار ترقی کا جائزہ ۔ ○ ۲ ۔ اسلامی تعلیم اور اسلامی تہذیب کے ان پہلوؤں پر بحث جو مسلمانوں کے ، ہندوستان کے اور دنیا کے اہم ترین مسائل حاضرہ کے حل کرنے میں مدد دے سکتے ہیں ۔ ○ ۳ ۔ مسلمانوں کے ان کارناموں کا ذکر جنہوں نے انسانیت کے علمی و تہذیبی سرمایے میں اضافہ کیا ۴ ۔ ان مسائل پر بحث کہ اسلام اور دنیا کے دوسرے بڑے مذاہب کس طرح اور کس حد تک مل کر روحانی اور اخلاقی اقدار کے مقابلے میں تشکیک اور انکار کے اس طوفان کا مقابلہ کر سکتے ہیں جو دنیا میں اٹھتا ہوا نظر آ رہا ہے ۔ ○ ۵ ۔ اسلامی معاشرے میں تجدد کی تحریکوں کا تنقیدی مطالعہ ۔ ○ ۶ ۔ اسلامی معاشروں کی علمی ، تعلیمی اور تہذیبی رفتار ترقی کا جائزہ ۔ ○ ۷ ۔ اسلام سے متعلق مطبوعات پر تبصرہ ۔

چونکہ یہ عابد صاحب کی دانشوری ان کی روشن خیالی پر دال تھی ، یاد ہوگا کہ موصوف نے اپنی شہرۂ آفاق

کتاب "ہندوستانی مسلمان آئینہ ایام میں" ابھی سیکولر کی تعریف اس طرح کی تھی کہ "ہم اردو میں سیکولر کا ترجمہ لادینی غیر مذہبی یا نامذہبی کرتے ہیں اور یہ سب الفاظ مذہب کی مخالفت یا اس سے بے پروائی پر دلالت کرتے ہیں، حالانکہ سیکولر کے معنی ہیں، اس دنیا کی یا دنیوی اور یہ دینی کا نقیض نہیں بلکہ اخروی کا نقیض ہے، اس دنیا کی چیزیں لازمی طور پر دین کی مخالف یا اس سے بے تعلق نہیں ہوتیں۔ صاف ظاہر ہے کہ عابد صاحب کی فکر کے اعتبار سے سیکولرزم اور مذہبی عقیدہ ہم معنی نہیں لیکن یہ وقت کی ایسی لازمی ضرورت ہے کہ ہندوستانی مسلمان اسے پس پشت نہیں ڈال سکتا۔ آج جو ہندستان میں سیکولر جمہوری نظام ہے اس کی بابت موصوف کا واضح بیان ہے کہ "سیکولر جمہوری ریاست اسلامی نقطہ نظر سے مثالی ریاست نہ سہی مگر موجودہ زمانے کے حالات کو دیکھتے ہوئے عام طور پر ہندستانیوں اور خاص طور پر ہندستانی مسلمانوں کے لیے بہترین ریاست ثابت ہو سکتی ہے۔" مجھے پروفیسر انور صدیقی سے کلی اتفاق ہے کہ عابد صاحب بنیادی طور پر ایک دانشور تھے۔ ان کی دانشوری کی بہت سی جہتیں یعنی بہت سے پہلو تھے، وہ سماج، سیاست، فلسفہ، مذہب اور تہذیب کے مسائل پر صحافیانہ عجلت سے نہیں، فلسفیانہ ٹھہراؤ کے ساتھ سوچتے تھے اور زینہ بہ زینہ اوپر جاتی ہوئی استدلالی سوچ کے اس عمل میں انہیں زندگی کی کلیت کا احساس رہتا تھا۔ وہ ہندوستانی تہذیب کے بہترین عنصر و لا میں تھے ہندستانی تہذیب میں مسلک انسانیت کی روح کی کارفرمائی دیکھنے اور دکھانے کے عمل کو بڑی اہمیت دیتے تھے اور اس مسلک کے زیر اثر ابھرنے والے نظام اقدار سے انہیں گہرا لگاؤ تھا۔ لیکن موصوف اور ان کے ہمنواؤں کی مساعی ایک طرف ہے تو دوسری طرف فنڈامنٹلسٹوں کا ایک گروہ ہے اور ان کا لٹریچر ہے۔ حکومت الٰہیہ کے قیام پر زور ہے قوم پرستی سیکولرازم سب اس گروہ کی زد میں ہے اسی گروہ کے مدبرین کی اپنی منطق اور اپنا استدلال ہے اور استدلال یہ ہے:

"قومیت کا نظریہ اختیار کر لینے کے بعد آپ کے لیے یہ سب کچھ درست ہے مگر خوب جان رکھیے کہ اسلام کو اس قومیت سے کوئی واسطہ نہیں۔ اسلام کو نہ تو کسی نسلی گروہ سے دلچسپی ہے اور نہ وہ کسی جماعت کی موروثی عادات و رسوم سے لگاؤ رکھتا ہے۔ نہ وہ دنیا کے معاملات کو چند اشخاص یا مجموعہ اشخاص کی منفعت کے نقطہ نظر سے دیکھتا ہے۔ نہ وہ اس لیے آیا ہے کہ انسانیت جن گروہوں میں بٹی ہوئی ہے ان کے اندر اپنے نام سے ایک اور گروہ کا اضافہ کر دے۔ نہ وہ انسانی جماعتوں کو جانور بنانا چاہتا ہے کہ ایک دوسرے کے مقابل تنازع للبقا کے میدان میں اتریں اور انتخاب طبعی کے امتحان میں شریک ہوں۔ یہ سب کچھ غیر اسلامی ہے۔ لہذا اگر یہ آپ کی قومیت اور یہ آپ کا مسلک ہے اور یہ آپ کے قومی مقاصد ہیں تو آپ اپنی قوم کا جو نام چاہیں تجویز فرمائیں، اسلام کا نام استعمال کرنے کا آپ کا کوئی حق نہیں ہے کیونکہ اسلام آپ کی اس قومیت اور اس کلچر سے تبری کرتا ہے... (ورنہ) آپ کو

کو اپنے دماغ سے قومی مفاد کا تصور نکال دینا پڑے گا اور اسکی جگہ اسلام کے اصول اور اس کے نصب العین کو دینی ہو گی، اس کا جواب مولانا ابو الکلام آزاد کے الفاظ میں یہ ہے کہ :

"ہندوستان کے مسلمانوں کا فرض ہے کہ وہ احکام شرع کو سامنے رکھ کر حضور پیغمبر اسلامؐ کے اس اسوۂ حسنہ کو پیش نظر رکھ کر جو انہوں نے اہل مدینہ اور بت پرست لوگوں سے مصالحت کرتے ہوئے دکھایا۔ ہندوستان کے مسلمانوں کا یہ فرض شرعی ہے کہ وہ ہندوستان کے ہندوؤں سے کامل سچائی کے ساتھ عہد و محبت کا پیمان باندھ لیں اور ان کے ساتھ مل کر ایک نیشن ہو جائیں۔۔۔ ایک قوم اور نیشن بن جائیں۔ اب میں مسلمان بھائیوں کو سنانا چاہتا ہوں کہ خدا کی آواز کے بعد سب سے بڑی آواز جو ہو سکتی ہے وہ محمدؐ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی آواز تھی اس وجود مقدس نے عہد نامہ لکھا۔ بجنسہ یہ اس کے الفاظ ہیں اِنَّہُم اُمَّۃٌ واحدۃٌ ہم ان جسوں سے جو مدینے کے اطراف میں بستے ہیں، صلح کرتے ہیں، اتفاق کرتے ہیں اور ہم سب مل کر ایک اُمۃٌ واحدۃ بننا چاہتے ہیں اُمۃ کے معنی ہیں قوم اور نیشن اور واحدہ کے معنی ہیں ایک" (خطبات آزاد)

سیاسیات سے نظریں ہٹا کر جمالیات کی طرف دیکھیے تو اس کے کئی پہلو سامنے آتے ہیں، ہمارے مدبرین نے حسن، حسنہ اور احسان کے باہمی تعلق سے بھی بحث کی ہے اور حسن خلق یا اخلاقی جمالیات سے بھی پھر جمالیات کی تاریخ پر بھی نظر ڈالی ہے اور جمالیات کا جو روحانی منظر نامہ ہے اس کی طرف بھی توجہ کی ہے، فی الحال میں جمالیات سے متعلق ان کتابوں سے صرف نظر کر رہا ہوں جو چند سالوں پہلے علی گڑھ کے اساتذہ نے قلمبند کی ہے لیکن اس ضمن میں ڈاکٹر بصیر احمد ناصر کی نگارشات تجزیے اور تحلیل کی باریکیوں کے باعث اہم بن جاتی ہیں یہ ٹھیک ہے کہ ان کی دانشوری اسلامی ثقافت کی گرہ کشائیوں کی وجہ سے معروف ہے لیکن حسن اور جمالیات کی دقیق بحثیں جس طرح انہوں نے کی ہیں وہ یقیناً مدبرانہ ہے، سوال ہے کہ حسن کیا ہے جواب ہے حسن ہر رنگ میں زندگی کا معنی ہے پھول کی خوشبو، نغمے کا سحر، شعر کا وزن، تصویر کا توازن، پانی کی روانی، طاؤس کا رقص طیور کی پرواز، شجر کا جلال، چاند کی چاندنی، نامیاتی وجود کی جوانی، دل کا سرود اور ثقافت کی روح۔۔۔ یہ سب حسن ہی کے نام ہیں، یہ ایک ایسی قدر ہے جس کا سچا معیار خود انسان کے دل میں ودیعت کیا گیا ہے جسے جمالیاتی حس کہتے ہیں، جمالیاتی حس کا وظیفہ حسن و قبح، خوب و زشت، خوبصورت و بد صورت میں امتیاز کرنا ہے جو چیز آنکھوں کی ٹھنڈک، دل کی لذت و مسرت، نفس کی طمانیت، نگاہ کی جنت، سمع کی بہشت اور جمالیاتی ذوق کی تسکین ہے وہ حسن ہی تو ہے، ناصر کے مباحث خالص علمی پس منظر میں ہیں، یہ درست ہے کہ انہوں نے کروچے کے تصور جمالیات کو اتنی اہمیت نہیں دی نہ تو بام گارتن

سے استفادہ کرنے کی کوشش کی لیکن ان کے سامنے قرآن کی آیتیں ہیں حدیثیں ہیں، ابن حزم، امام غزالی، امام احمد احمد بن حنبل، ابو داؤد اور ابو الکلام آزاد ہیں، جمالیات کے مباحث ان ہی بزرگوں کی کتابوں کی مدد سے مرتب کیے گئے ہیں اس لیے ان میں تازگی اور راحت کا احساس ہوتا ہے ورنہ جمالیات پر کئی دوسرے لکھنے والے ارسطو کے واسطے سے ابن اثیر تک پہنچتے ہیں اور پھر چھلانگ لگا کر کروچے کی Aesthetic تک پہنچ جاتے ہیں۔ جمالیات کے مقابلے میں تصوف پر ہمارے دانشوروں نے خصوصی توجہ کی ہے بلکہ تصوف ہی کی راہ سے فلسفہ کے بہت سارے نکات ابھرے ہیں، ابن عربی کی فصوص الحکم اور فتوحات مکیہ کے ترجمے سے فلسفہ اور تصوف کے کتنے ہی گوشے ابھرے ہیں ان کتابوں کے اثرات سے مولانا اشرف علی تھانوی اور پھر ان کے حوالے سے اردو کے ممتاز نقاد محمد حسن عسکری کے ذہن نے تاریکی کروٹ لی، پھر بھی تصوف کے باب میں فکر کی دو انتہاؤں کا سراغ ملتا ہے ایک گروہ تو اب بھی تصوف کی گردن مارنے پر اصرار کرتا ہے، ایک حلقہ جو ہجویری کی کشف المحجوب کا ترجمہ کرنا ضروری سمجھتا ہے من مانے طریقے پر اس کتاب کے بعض مباحث حذف کر دیتا ہے۔ بعضوں کے یہاں تصوف اور ویدانت کے بہت سے پہلو مشترک نظر آتے ہیں تو بعض اسلامی تصوف کو عام تصوف سے الگ کرتا ہے لیکن یہ بڑی خوش آئند بات ہے کہ فلسفہ اور تصوف سے متعلق علماء اور مفکرین کی اکثر کتابیں اب اردو ہی میں ترجمہ ہو گئی ہیں کوئی اس کوچے میں نکل جائے تو متنوع افکار و آراء سے مستفید ہو سکتا ہے میر ولی الدین سے لیکر پروفیسر نظامی تک تصوف کے موضوع پر آر جبل کتابیں ملتی ہیں میرے خیال کے مطابق تصوف صوفیہ کا ایک ایسا مسلک ہے جس کی اساس محبت اور تزکیہ نفس پر ہے، محبت کسی ایک فرد خاص سے نہیں بلکہ بلا امتیاز مذہب و ملت اللہ کے تمام بندوں، ساری مخلوق سے۔ یہ بالکل درست ہے کہ تصوف اس اعتبار سے ایک عالمگیر جمالیاتی، انقلابی تحریک ہے کہ اس کا مقصد تزکیہ و تصفیہ کے ذریعہ افراد نسل انسانی کی کایا پلٹ کر دینا ہے تاکہ وہ اپنی اصل حسین حالت پر لوٹ آئیں۔.. صوفیہ کرام دراصل اسلام کی تحریک رحمۃ للعالمین کے نقیب و علمبردار ہیں گویا یہ امن و سلامتی کی عالمگیر تحریک ہوئی... چونکہ تصوف نے اپنے سوز محبت سے جمالیاتی تخلیقی استعداد کی نشو و نما کی تھی اس لیے (اردو کے) فنی و ادبی شاہکاروں میں تصوف کی روح (جاری و ساری ہے)

(اسلامی ثقافت)

یہاں مجھے یہ نکتہ واضح کر دینا ہے کہ فلسفے کی تمام تر بحثیں ہمارے علماء و مفکرین قرآن و حدیث و فقہ نیز اخلاق و آداب زندگی کے پس منظر ہی کرتے آئے ہیں جن کے اردو ترجمے آزادی کے بعد بہت تیزی سے ہمارے سامنے آئے ہیں لیکن مغربی فلسفیانہ مباحث مثلاً ریلزم، پرگمیٹزم، پوزیٹی وزم، ہیومنزم Existentialism وغیرہ کی علمی

صورتیں ہم اپنی تخلیقی نگارشات میں دیکھتے ہیں نظری مباحث ان کے سلسلے میں بہت کم ملتے ہیں۔ فلسفے کی طرح نفسیات کے بعض رخوں سے ہماری آشنائی تنقیدی و تخلیقی ادب کے ذریعہ ہوتی ہے لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ عالمی شہرت کے حامل ماہرین نفسیات مثلاً فرائڈ، اڈلر اور یونگ کے نظریات کا تجزیہ مدبرانہ سطح پر ابتک نہیں کیا گیا۔ خواب کی نفسیات، جنسی طویل شعور، لاشعور نیز اجتماعی لاشعور کے مباحث اردو ادب میں تو در آئے ہیں لیکن ان امور پر الگ سے کتابیں نایاب ہیں۔ غالب کی جمالیات کا تجزیہ کرتے ہوئے شکیل الرحمن نے اجتماعی اور نسلی لاشعور کے بعض نکات پر قلم تو اٹھایا لیکن موصوف کی نفسیات سے رسم و راہ واجبی قسم کی ہے، ہرچند کہ ان کی کوشش ایک طرح سے دانشورانہ ہیں لیکن یہ گہرے بھید کی نہیں ہیں اس لیے یونگ کے نظریے کے اسرار و رموز یقینی ان پر اس طرح نہیں کھل سکے جس طرح پروفیسر محمد حسن پر۔ اس لحاظ سے نفسیاتی پس منظر میں منٹو کے افسانے کا تجزیہ رنگ زار میں اوس کی حیثیت رکھتا ہے۔ ان کے دوسرے مضامین بھی اردو ادب سے متعلق بعضوں کی نگارشات کی نفسیاتی تحلیل پر مبنی ہیں۔ لیکن افسوس ہے کہ ماہرین نفسیات کے پیچیدہ مباحث کو اردو والوں سے روشناس کرانے کا کام موصوف نے ابتک سرانجام نہیں دیا حالانکہ انہیں تجرباتی نفسیات کے استاذ ہی نہیں مدبر رہے ہیں۔ اس ضمن میں اردو دوست ان کی طرف تاکنے پر مجبور بھی اور حق بجانب بھی۔

ہمارے دانشوروں کا ایک میدان تاریخ نویسی بھی ہے۔ عربوں میں تاریخ نگاری کے آغاز و ارتقا پر اردو میں کتابیں ملتی ہیں۔ حال ہی میں اس سلسلے کی کتاب محمود الحسن نے مکتبہ جامعہ سے چھپوائی ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مغازی اور سیرت نگاری کا آغاز کس طرح ہوا، فتوح و احداث نگاری کے دور میں عرب کن اصولوں کے تحت داخل ہوئے، عالمی تاریخ نگاری کا مرحلہ کب آیا نیز فن تاریخ نویسی ان کے نقطۂ نظر سے کیا تھا۔ اس طرح ہم ابن الکلبی دغفل بن سابتہ البکری، عبداللہ بن عباس، عبید بن شریہ الجرہمی، عروہ بن الزبیر، محمد بن مسلم، زہری، ابن ہشام، طبری، محمد بن اسحاق، وہب، معمر سلیمان، موسیٰ بن عقبہ، ابو عبداللہ بن عمر الواقدی، ابن سعد وغیرہ سے ہم نہ صرف واقف ہیں بلکہ ان کی کوششوں سے تاریخ نویسی کے جتنے اور جیسے رخ سامنے آئے ہیں ان سے ہماری متعلقہ دانشوری کے کتنے ہی گوشے وابستہ ہیں۔ ہمیں اس کا احساس ہونا چاہیے کہ ابن خلدون کے تاریخی تصور سے ہی ندوہ اور دار المصنفین کے تاریخی کارنامے ہمارے سامنے آئے ہیں۔ مولانا شبلی نعمانی اور سید سلیمان ندوی مناظر احسن گیلانی کی نگارشات آزادی سے پہلے سامنے آئیں لیکن تاریخ نویسی کی جو روایت سیرت، تاریخ انساب، تاریخ اسلام، تاریخ تحریکات اسلام، تاریخ مسلمان اکابر وغیرہ سے مرتب ہوئی تھی اس کا سلسلہ آج بھی جاری ہے۔

مولانا ابوالحسن ندوی ہوں کہ سید صباح الدین عبدالرحمٰن یا مولانا سید ریاست علی ندوی اس ذیل میں سبھوں کی دانشوری مسلم ہے، ظاہر ہے میں یہاں پوری فہرست نہیں پیش کر رہا ہوں، صرف اشارہ مقصود ہے۔ روحانی ارتقا کے مقابلے میں مادی تصور کے ارتقا پر کھل کر بحثیں ہو رہی ہیں، مغرب کے مادی تصورات کو ایک چیلنج مان کر اسکا جواب دینے کی سعی کی جا رہی ہے، مولانا ابوالحسن ندوی ہی پر موقوف نہیں دوسرے افراد مثلاً مولانا وحید الدین خاں اور ان کے کئی ہمنوا اس عمل میں مدبرانہ شان سے لگے ہوئے ہیں۔

آپ نے محسوس کیا ہوگا کہ میں نے ابتک سائنس اور ٹیکنولوجی کی بات نہیں کی، سچ تو یہ ہے کہ سائنسی علوم پر اردو میں کتابیں آج بھی نایاب ہیں ہاں سائنسی ایجادات سے روحانی اور تجریدی افکار پر جو ضرب پڑ رہی ہے اسے سنبھالنے کی کوششیں کی جا رہی ہیں تفصیل میں جانے کا موقع نہیں لیکن بعض حضرات نے سائنسی کارناموں کو دینیات کے اصولوں سے ہم رشتہ کرنے کا عزم کر رکھا ہے۔

میری گفتگو شاید مکمل نہ ہو اگر میں قرآن حکیم کی تفاسیر کا ذکر کروں، مجھے احساس ہے کہ اردو میں دانشوری کا عظیم مظاہرہ اسی شعبے ہوا ہے۔ اہم تفاسیر کا اردو میں ترجمہ ہوتا رہا ہے نئی تفسیریں بھی متعدد جلدوں میں سامنے آ رہی ہیں۔ نام گنوانے کی ضرورت نہیں اس لیے کہ یہ عمل بہت طولانی ہے۔

آخر میں ایک بات کہہ دوں کہ میں نے دانشوری کی بحث میں جہاں تہاں چند ادیبوں کا ذکر تو کیا ہے لیکن صنف وار اس تعلق سے کسی تجزیے اور تحلیل سے نہیں گذرا۔ ایسا نہیں کہ میں تخلیق و تنقید نیز تحقیق سے وابستہ اردو فنکاروں کو دانشوروں کی صف سے الگ کر رہا ہوں۔ مجھے اس کا احساس ہے کہ اردو والے ان سے بے خبر نہیں، ان کے تدبر اور عظمت پر مضامین اور کتابوں کا خاصا ذخیرہ ہے یہ ذخیرہ عوام اور خواص دونوں ہی کی دسترس میں ہے۔ لہذا مجھے کہنے کی ضرورت نہیں۔

بیگم صالحہ عابد حسین
دہلی

دانشوری کا عروج اور اب؟

میں اس وقت جو چند باتیں سناؤں گی (دستانا میں نے جان کر استعمال کیا ہے) اسی سے آپ کو اندازہ ہو جائے گا کہ اب "دانشور" کا درجہ کیا ہو گیا ہے یعنی کہ ہم جیسے لوگوں کو بھی دانش وروں کی محفل میں نہ صرف شرکت کی بلکہ بولنے کی اجازت اور دعوت دی جاتی ہے۔ اس میں قصور اگر کسی کا ہے تو میری عقل یا خود ناشناسی کا نہیں جناب عابد رضا بیدار کا ہے کہ انھوں نے فرض کر لیا کہ یہ خاکسار بھی "دانش وری" پر بول سکتی ہے۔ ایک خط، دو، تین، چار مگر مجھے یقین ہے کہ اس مضمون کو سننے کے بعد وہ خود بھی پشیماں ہوں گے، اور ہم تو ہیں ہی۔

ایک منی کہانی یاد آ رہی ہے۔ ایک صاحب کو ادب وغیرہ سے بڑی محبت تھی مگر اس کے بارے میں معلومات بیچارے کی بس ایسی ہی تھیں۔ آخر اپنے ایک قابل دوست سے پوچھا بھائی "نثر" کسے کہتے ہیں؟ انھوں نے سوکھے منہ سے جواب دیا "ارے یہ آپ نثر ہی تو بول رہے ہیں"۔ بہت خوش ہوئے اور ہر ایک سے کہتے پھرتے بھئی ہم بھی نثر جانتے ہیں۔

اب یہ موقع بیدار صاحب نے مجھ ناچیز کو دیا ہے کہ ہم آئندہ کہہ سکیں کہ بھئی ہم خود "دانشور" ہیں اور تبھی تو دانشوری کے سیمینار میں شریک ہوئے ہیں اور ثبوت میں عابد رضا بیدار کی یہ تحریر بھی پیش کر سکتے ہیں کہ آپ دانشور ہیں اور آپ کی تحریر سیمینار کے لیے تحفۂ غیر مترقبہ ہوگا، وغیرہ وغیرہ۔ اب آپ اس مضمون کو سن کر فیصلہ کر لیں گے کہ ان محترم کی رائے کس قدر... اور پھر آئی گئی خود ان کے سر۔

ہماری پیدائش جس گھرانے میں ہوئی اور زمیں جہاں گزرا تو کانوں میں شروع سے یہ پڑا کہ یہ بڑے عالموں، ادیبوں، شاعروں اور دانش مندوں (میں نے دانش ور نہیں کہا) کا گھرانا ہے۔ کبھی کہا یا سنا جاتا کہ جینیس اس خاندان میں پیدا ہوئے ہیں۔ ان میں حالی سر فہرست ہوئے۔ خواجہ غلام الثقلین کے لیے تو یہی سنا کہ اب ایسا جینیس تو نظر ہی نہیں آئے گا۔ یہ زندہ رہ جاتے تو جانے کیا کچھ کر جاتے۔ خواجہ غلام السیدین کے ادبی اور علمی کارنامے فخر کے ساتھ سنے جاتے اور ہم یہ سمجھتے رہے کہ ان سب الفاظ کے معنی ہیں ہمارے "بزرگ" جن کی باتیں ہماری سمجھ میں نہیں آتیں مگر ہیں تو وہ "جینیس" (جہاں اس

زمانے میں یہی لفظ زیادہ مقبول تھا) کچھ عمر بڑھی، تھوڑا علم بڑھا، شاید عقل بھی تو خیال ہوا کہ جو بہت سا لکھتا ہے، بہت پڑھتا ہے جس کی تحریریں اخباروں رسالوں میں چھپتی ہیں، جس کی کتابیں الماریوں کی زینت بنتی ہیں اور جو بڑی بڑی الماریاں کتابوں سے بھری ہوئی رکھتا ہے اُسے قابل یا 'جینیس' (جی ہاں اس وقت ہمیں دونوں ہم معنی معلوم ہوتے تھے) کہتے ہیں۔ اور پھر عمر بڑھتی گئی، تجربہ بڑھتا گیا۔ بہت سے الفاظ کے معنی سمجھ میں آتے گئے۔ بہت سے ذہن سے نکلتے گئے، بہت سے لفظوں کی ہیئت تبدیل ہونے لگی۔ "دانش مند" "دانشور" بن گئے، معلوم ہوا "جینیس" تو بہت کم بہت ہی کم ہوتے ہیں۔ ہر دانش ور جینیس نہیں ہوتا۔ خیر تو ہم کچھ "دانش مند" مُنیر سے ہو گئے اور "دانش مندی" کا مطلب سمجھنے لگے۔ کچھ کتابوں سے، کچھ ماحول سے، کچھ حالات سے۔ کبھی شعر و سخن کا ذکر سنتے تو معلوم ہوتا کہ سب سے بڑے "دانش ور" تو کوئی غالب تھے، میر تھے، انیس تھے اور یہ بھی کہ شاعر، ادیب، نقاد، نثر نگار کسی ایک ہستی میں تلاش کیا تو حالی کی صورت نظر آئی۔ ان کی کتابوں میں ان کے شعروں میں ان کے کاموں میں یعنی ماضی کی دانش مندی یا دانشوری اور ان کے ادبی اور علمی روایات و کاوشیں ہمارا سرمایہ حیات نہیں جسے مطالعے سے زیادہ مدد ملی۔

سرسید اور ان کے کارنامے کچھ سنے کچھ پڑھے۔ سرسید کے عناصرِ خمسہ کے بارے میں پڑھا جن میں شبلی کا نام بہت اہم تھا۔ حالی کا نام سرسید کے بعد آتا ہے اور نذیر احمد، محمد حسین آزاد کے نام تھے۔ یعنی جو اردو کی خدمت کرتا لوگوں کو راہ دکھاتا، اس کے لیے کچھ کام کرتا ہے، وہ 'دانشور' ہوتا ہے۔ اور اس کے کاموں اور کارناموں سے دانشوری کی روایت نشو و نما پاتی ہے۔ یوں تو دانش وری صرف اردو والوں کی میراث نہیں۔ جی میں جانتی ہوں کہ یہ میں ذرا الگ بات کہہ رہی ہوں۔ دانش ور سیاست دانوں میں بھی ہوتے ہیں اور سائنس دانوں میں بھی آرٹسٹوں میں بھی دیش کو آزاد کرانے والے مجاہدوں میں بھی۔ مگر ہمارا یعنی اس سیمینار کا موضوع تو اردو میں دانش وری کی روایت ہے وہ بھی ۱۹۴۷ء کے بعد۔ ہماری یہ معلومات کچھ سطحی ہی سی تھیں کہ خوش قسمتی سے ایک "دانش کدہ" کے دانشوروں سے واسطہ پڑ گیا اور وہ بھی بہت نزدیک کا۔ معلوم ہوا ایسے دانش کدہ جیسے جامعہ ملیہ اسلامیہ ہے۔ اس کو قائم کرنے والے بہت بڑے "دانش ور" تھے جن میں گاندھی جی، مولانا محمد علی، مولانا محمود الحسن رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ کا فیض اور کوشش شامل تھیں، اور جس کے قائم رکھنے اور چلانے والوں میں ڈاکٹر ذاکر حسین، ڈاکٹر عابد حسین اور پروفیسر مجیب، مولانا محمد اسلم جیسی شخصیتیں اور شامل تھیں۔ جو کالج اور اسکول بھی چلاتے اور بچوں کو بھی پڑھاتے، مضمون بھی لکھتے اور لکھواتے ہیں، رسالے بھی نکالتے ہیں، مکتبہ بھی قائم کرتے ہیں اور اردو اکیڈمی بھی، کتابیں بھی لکھتے ہیں، مشاعرے بھی کرائے جاتے ہیں اور دیش کی آزادی کی جد و جہد میں بھی حصہ لیتے ہیں مگر خاموشی کے ساتھ یا قلم کے ہتھیار سے۔ ان لوگوں کو دیکھ کر یقین کر لیا کہ ایسی ہی ہستیاں

دانشور ہوتی ہیں۔

زندگی گزرتی رہی، کچھ تجربے، کچھ مطالعے، کچھ عقل سے بہت سی اور باتیں معلوم ہوئیں۔ اندازہ ہوا کہ اردو کی دانشوری کی روایت کو بڑھانے میں اگرچہ جامعہ ملیہ کے کئی لوگوں کا نام لیا جا سکتا ہے اور لیا جاتا ہے اور لیا جاتا رہے گا، مگر ان میں سرِفہرست ڈاکٹر عابد حسین کا نام ہے۔ یہ میں کسی رشتے کے بنا پر نہیں حقیقت کی بنا پر کہہ رہی ہوں، جس کو یہاں موجود بہت سے "دانشور" جانتے ہوں گے۔ عابد حسین جنھوں نے علم و دانش کے اپنی تحریروں میں خزینے بند کر دیے، خاص مضمون تھا فلسفہ، عبور حاصل تھا انگریزی، جرمن زبانوں پر، مگر اپنے خیالات کے اظہار اور رہنمائی کے لیے چُنا اپنی مادری زبان اردو کو۔ کبھی اردو انگلش لغت کی اصلاح اور تدوین میں جان کھپائی جا رہی ہے۔ کبھی رسالہ جامعہ کے ذریعے قوم کی رہ نمائی اور خدمت کی جا رہی ہے۔ کبھی ۱۹۴۷ء کے زخم خوردہ انسانوں کو نئی روشنی دکھائی جا رہی ہے۔ کبھی قومی تہذیب کے مسئلے پر اس انداز سے کتاب لکھی جا رہی ہے کہ زندگی کے پندرہ بیس برس اسی میں کھپا دیے اور کبھی ہندوستانی مسلمانوں کو ایام کے آئینے میں ان کا چہرہ دکھایا جا رہا ہے۔ اور کبھی عمر کی اس منزل میں جب دنیا آرام و سکون چاہتے ہیں اسلام اینڈ دی موڈرن ایج سوسائٹی بنا کر کے علوم جدید اور اسلام نکال کر اور ملک کے مستند عالموں سے مذہب پر کتابیں لکھوائی جا رہی ہیں اور اسی حالت میں خوشی خوشی جان جانِ آفریں کے سپرد کر دی جاتی ہے۔ ڈاکٹر ذاکر حسین نے اگرچہ اردو میں لکھا کم، مگر جتنا لکھا بے مثل لکھا۔ عمل سے رہنمائی کی اور تحریر سے، تقریر سے بھی، اور کون ہے جو یہ کہہ سکے کہ وہ دانش ور نہ تھے یا انھوں نے اردو کی دانش وری کی روایت کو آگے نہیں بڑھایا۔ پروفیسر مجیب جن کی انگریزی کی قابلیت کا شہرہ تھا اور جنھوں نے تحریر و تقریر دونوں کے ذریعے دانش وری کی روایت کو بڑھایا اور اردو کے خزانے کو بہت کچھ دیا۔ خواجہ غلام السیدین ان کی ذہانت، قابلیت اور خدمات کا کیا ذکر کروں (قطع نظر اس کے کہ خوش نصیبی سے وہ میرے بھائی تھے) ان کے کاموں کا احاطہ کرنا آسان نہیں، مگر خود اردو میں انھوں نے بے شمار مضامین لکھے۔ ریڈیو تقریریں کیں، کئی کتابیں تحریر کیں۔ صرف ایک کتاب روحِ تہذیب ایسی ہے جو ان ہی جیسا دانشور اور ادیب لکھ سکتا تھا، اور کئی کتابیں جنھوں نے دانشوری کی روایت کو بہت آگے بڑھایا۔ اور پھر سب سے بڑے دانش ور سے ملاقات کا ہی نہیں بزرگی اور خوردی کی محبت اور قربت کا شرف بھی مجھ ناچیز کو حاصل ہوا۔ وہ اردو کا اعلیٰ پایہ کا ادیب بھی تھا جو اردو کا بہترین مقرر بھی تھا اور جو قرآن کا مترجم اور مفسر بھی۔ جس نے اردو والوں کو اسلام اور قرآن کی صحیح تعلیم اور اسی کی روح سے روشناس کیا۔ میں ان کے دیگر کارناموں اور صفات اور اس بے پناہ علم و دانش کا ذکر

نہیں کروں گی نہ کر سکتی ہوں جنھوں نے اُسے ابوالکلام بنایا) میں صرف ان کی اردو خدمات کی طرف اشارہ کر رہی ہوں۔ "غبارِ خاطر" اور دیگر کتابوں کے علاوہ اردو میں دانش وری کی روایت کا سب سے بڑا مبلغ سب سے بڑا خادم میرے نزدیک وہ شخص تھا جس کا نام محی الدین ابوالکلام آزاد ہے۔ تھا نہیں ۔ کہ اس کے کارنامے زندہ ہیں۔ اور وہ زندہ ہے! اگرچہ ہمارے یہاں ایسے لوگ بھی ہیں جن کو شک ہے کہ وہ دانش وری کی روایت کو آگے بڑھانے والے تھے یا نہیں۔

مولوی عبدالحق جنھوں نے تقریباً سو برس کی عمر پائی اور ستر برس سے زیادہ اردو کی خدمت کی اور اردو کے لیے جیے "اردو کے لیے مرے" اور اپنی ذات اور کام سے اس دانشوری کی روایت کو زندہ رکھا، اردو کو زندہ رکھا۔ اردو دانشوری کی روایت بہت آگے بڑھایا۔ جتنا میں سمجھتی ہوں کبھی ختم نہیں ہوتی۔ کبھی مری نہیں ۱۹۴۷ء کے بعد بھی (مندرجہ بالا ناموں میں سے بیشتر موجود تھے، جواب نہیں مگر بعض خدا کے فضل سے اب بھی زندہ ہیں) دانشوروں کی صف میں قاضی عبدالودود مرحوم کا نام جو بڑے سے بڑے دانش ور کے مقابلے "ادھر" کر رکھ سکتے تھے، تحقیق جن کی زندگی تھی، کتابیں جن کا اوڑھنا بچھونا تھیں، ساری زندگی اردو تحقیق کی خدمت میں صرف کر دی اور وہی کیا جسے حق سمجھا، اور دنیا کی پرواہ نہ کی۔

مجھے کلیم الدین احمد کا خیال آرہا ہے جن کی ذہانت قابلیت اور دانش مندی کا ان کا بڑا سے بڑا مخالف بھی قایل ہے۔ وہ جتنا کم بولتے تھے اتنا زیادہ لکھتے تھے اور جب ان کا لکھا سامنے آتا تو لوگ تڑپ تڑپ جاتے مگر ان کی بہت سی باتوں سے اتفاق کرنے پر مجبور ہو جاتے تھے۔ علی گڑھ کے دانش کدہ سے مندرجہ بالا ہستیوں کے علاوہ رشید احمد صدیقی، آل احمد صدیقی کے نام اس ضمن میں خاص طور پر لیے جا سکتے ہیں۔ شاید دانشوروں کی صف میں ناول و افسانہ نگار نہیں آتے مگر ادیبوں کی ترقی پسند تحریک جو سرسید کی تحریک کی ایک طرح سے تجدید تھی اس میں بہت نہ سہی مگر کچھ دانش ور ضرور پیدا ہوئے۔ سب سے پہلا نام میرے ذہن میں پریم چند کا آتا ہے مگر وہ تو ۱۹۴۷ء سے پہلے ہی سدھار چکے تھے۔ پھر اور لوگوں کا جنھوں نے ناول، افسانے شعر اور ادب کے ذریعے اردو کی بہت خدمت کی، اور اس کی روایت کو آگے بڑھایا (ہاں جو کبھی کبھی نیچے بھی پٹا دی گئی) ان میں سجاد ظہیر کا نام اور فیض کا نام ضرور سب سے مشہور ہے۔ زیادہ وقت بھی نہیں، نام کہاں تک لوں گی، بھولنے بھی لگی ہوں کچھ کچھ۔ پھر میں ان دانشوروں کا ذکر بھی نہیں کر سکی جنھوں نے سیاست میں، حکمت میں اور دیگر فنون میں اپنا ڈنکا بجوایا اور دنیا سے اپنے کو منوالیا ورنہ میں فخر سے سب سے پہلے کرم چند گاندھی کا

نام لے دیتی۔ جواہر لال نہرو، اندرا گاندھی کا ذکر کر دیتی، حکیم عبدالحمید کا ذکر کرتی۔ مگر نہیں، یہ وہ ہستیاں ہیں جن کے میدان الگ ہیں، جن کے نام ہی ان کو زندہ رکھیں گے۔ ان کو روایت یا درایت کی شاید ضرورت نہ پڑے۔

موجودہ دور کے دانش ور جو اپنی حد بھر دانشوری کی روایت کو اردو میں بڑھا رہے ہیں معاف کریں تو پوچھوں، کتنے ہیں وہ؟ کیا انگلیوں پر گنے جا سکیں گے؟ اور پھر ان قد آوروں کا جن کا میں پہلے ذکر کر آئی ہوں، کتنے ان کے ہم قدم ہیں۔ یوں تو خدا کے فضل سے سبھی اپنے کو ـــ واضح رہے اپنے کو "دانشور" کہتے یا کہلواتے ہیں۔ مگر ـــ اور اس مگر کے آگے کیا کہوں؟ اپنے سے سوال کر رہی ہوں۔ آپ سے بھی سوال کر رہی ہوں کہ اب اردو میں دانشوری کی روایت بڑھے گی کہ نہیں؟ اب کہاں سے لائیں گے آپ سر سید اور ان کے وہ ساتھی! دانشوری جن کا اوڑھنا بچھونا تھی۔ کہاں سے آئیں گے غالب اور حالی؟ کہاں ہیں محمد علی جوہر؟ کہاں ہیں ذاکر حسین، عابد حسین اور محمد مجیب؟ کہاں تلاش کریں رشید احمد صدیقی کو؟ کب تک چل سکیں گے آل احمد سرور اور چند اور ان کے ہم عصر۔ کہاں ڈھونڈیں اردو دانش وروں اور اس کی روایت کو؟ ان دانش کدوں میں جہاں بیشتر کو اپنے "اسٹیٹس"، "عہدے"، "نام" شہرت پیاری ہے یا ان اردو کے ادیبوں اور خادموں میں جو پلیدی کی گرہ لے کر پنساری بن بیٹھے ہیں یا ان میں جو ناقابل فہم انداز میں تحریریں فرماتے ہیں تاکہ ہم جیسے جاہل ان کی دانش سے مرعوب ہو جائیں، یا ان میں جو پالیٹکس اور ہنگاموں کو زیادہ پسند کرتے ہیں جن کو اردو دانشوری کی روایت سے زیادہ اپنی اہمیت کا خیال رہتا ہے یا ان طالب علموں میں اردو دانشوروں کے نقوش تلاش کروں جن کو نہ زبان آتی ہے نہ اس کے معنی مطالب جو نہ پڑھتے ہیں نہ پڑھنے سے دلچسپی رکھتے ہیں، جنھیں توڑ پھوڑ اور تخریب کے تعمیر سے زیادہ دلچسپی ہے۔ آپ کہیں گے اور صحیح کہیں گے کہ یہ زمانے کا رنگ ہے، ساری دنیا ہی اس گرداب میں پھنسی ہے! میں یہی تو سوچتی ہوں کہ اردو میں دانش وری اب ہم کہاں ڈھونڈیں گے۔ کیا ان مشاعروں میں جہاں نہ شاعر کوئی نئی راہ دکھانے والی دانشمندانہ شعر و نظم سناتے ہیں اور نہ سننے والے ان کو سننے سے دلچسپی لیتے یا سمجھتے ہیں ـــ شاید میں ہی سمجھ نہیں پا رہی۔ کیا اب دانش مندی یا دانشوری کے معنی تو نہیں بدل گئے ہیں؟ انعام، ایوارڈ، عہدے، سیمینار، جلسے، جلوس، یوم، رسم اجرائی۔ یہ تو دانشوری کی پرکھ نہیں تھے نا پہلے اور جو یہ سب حاصل نہیں کر سکتے یا پا سکتے وہ احمق نہیں تو جاہل تو ضرور ہوتے ہیں، اکثریت کے خیال میں لفظوں کے معنی کیا اسی طرح تو نہیں بدلتے۔ لیکن اگر ہمارے رہے سہے اردو کے مخلص جاں نثاروں کو اسی زبان میں دانشوری کی روایت زندہ رکھنا ہے تو پہلے اس زبان کو اس کے رسم الخط کو اس کی تعلیم کو

باقی رکھنا ہوگا۔ اس کے لیے جلد جدوجہد کرنا ہوگی اپنے بچوں اور اپنے ہم زبانوں کو ان کی زبان سکھانا ہوگی۔ آج ہم کیا ساری دنیا ہی ایک بارود کے ڈھیر پر بیٹھی ہے۔ کسی وقت وہ سب کو بھک سے اڑا دے کون جانے۔ اندر اور باہر چور ہو رہا ہے، امید کا دیا جھلملا رہا ہے اور گھور اندھیرے کی طرف اشارہ کر رہا ہے مگر کیا ہم اس نفرت، تعصب خون کی ہولی، لالچ، ہوس، حرص، دولت پرستی، انسان دشمنی، دیس دشمنی، زبان دشمنی کو ختم ہونے دیں گے۔ کیا ان سب خرابیوں کو مٹانے میں اردو زبان اردو کے دانشور اردو کے خادم ایثار و عمل ہمیشہ کی طرح دل و جان سے ادا نہ کریں گے؟ اگر ہم بھی غلط دھارے کے ساتھ بہتے چلے جائیں گے تو پھر نہ دانش رہے گی نہ دانش وری۔ نہ اردو رہے گی اور نہ شاید انسانیت

ع رکھیو غالبؔ مجھے اس تلخ نوائی میں معاف

میں آپ سب سے دست بستہ معافی چاہتی ہوں۔ میں نے صرف آپ کا وقت ہی نہیں لیا شاید دل بھی دکھایا ہے۔ لیکن دکھے دل کی یہ صدا اگر دلوں میں اتر جائے تو

ع یہی ایک دن کام کر جائے گی

●●

جناب وامق جونپوری
کجگاؤں - جون پور - یو - پی

آزادی کے بعد برصغیر میں اردو دانشوری کا جائزہ

اس وسیع و عریض موضوع کا، جو گذشتہ ایک کم چالیس برس کی مدت میں راسکماری سے گلگٹ اور کراچی سے چاٹگام تک کے طول و عرض پر پھیلا ہوا ہے، ان چند صفحات اور سیمینار کی قلیل مدت میں جائزہ لینا کافی دشوار کام ہے اور دریا کو کوزہ میں بند کرنے کے مترادف ہے۔

یوں تو ہر مبصر کے ذہن میں کسی نہ کسی زاویہ سے اس کا نامکمل خاکہ ضرور موجود ہے تاہم جائزہ کی اصطلاح نے موضوع کو دشوار تر بنا دیا ہے۔ دوسری اصطلاح اردو دانشوری کی ہے جو تفصیلات میں جانے کے بعد اردو تک محدود نہیں رہ سکتی جائزہ لیتے ہوئے خود اس کے ماضی اور دوسری زبانوں سے اس کے رشتے کو توڑنا ممکن نہیں۔

اردو کی دانشوری سے انکار تو نہیں کیا جا سکتا مگر آزادی کے سیاق و سباق پر نظر ڈالنے سے یہ اندازہ ضرور ہوتا ہے کہ دانشوری نے جس طرح ماقبل آزادی اپنی صلاحیتوں کا پورا استعمال کیا ویسا مابعد آزادی نہ کر سکی۔ آپس کے نظریاتی یا ذاتی اختلافات پر اس نے اپنی پوری قوتیں صرف کر دیں اور دانشوری کے دشمن عناصر سے متصادم ہونے سے گریز کیا۔ اور عصری تقاضوں سے شعوری یا لاشعوری طور پر بے اعتنائی برتی۔ اس لیے ہم آج Intellectual thinking کے بہت کم ایسے نمونے پیش کر سکتے ہیں جن پر ملک و قوم فخر کر سکے۔ اس دور میں دانشوری برسر اقتدار قوتوں سے بیچ بچ کر کام کرتی رہی ہے جس کی وجہ سے اس کی پوری صلاحیتیں ابھر کر نہ آ سکیں۔

ذیل میں اپنے حافظہ سے چند ایسی مثالیں پیش کروں گا جن سے اندازہ لگایا جا سکے گا کہ عصری دانشوری کن کن حالات تغیرات ایجادات اور تحریکات سے متاثر ہوتی رہی ہے اور ان سے کیا نتائج برآمد ہوئے۔ میری نظر میں thinking Intellectual اور creative thinking فکر کی دو مختلف سمتوں کی نشاندہی کرتے ہیں۔ اول الذکر اپنے پورے شعور اور علمی صلاحیتوں سے کام لیتی ہے جبکہ creative thinking میں شعور اور علمی صلاحیت کے علاوہ ایک تیسری صلاحیت ضروری ہے۔ جس کو عام فہم زبان میں Sixth sense یا وجدان کہا جا سکتا ہے جب کہ علمی صلاحیت محض عرفان تک محدود ہوتی ہے۔

حصول آزادی اور تقسیم برصغیر کے بعد ہندوستان کی قومی سرکاری زبان ہندی اور پاکستان کی اردو

قرار پائی - یہ پہلی تاریخی تبدیلی تھی جس نے عوام اور دانشوروں کے اذہان پر اپنا بہت گہرا اور دور رس اثر چھوڑا۔
نتیجے میں ہر چند کہ ہندوستان میں اردو کو ایک منطقائی حیثیت دی گئی تھی بہت سے اردو دانشوروں نے
اردو کو ترک کر کے ہندی میں لکھنا شروع کر دیا - یہ دوسری بات ہے کہ ان کی تحریریں بالنفس ہندی
کے مقابلہ میں اردو سے زیادہ قریب رہیں - ہندوستان کے لاتعداد خانوادے جن کی مادری زبان اردو
تھی، روزی روٹی کے مسئلہ کو سامنے رکھ کر اپنے بچوں کو ہندی کی تعلیم دلوانے لگے - اور اس طرح اب تک
دو نسلیں اردو سے نابلد ہو چکی ہیں اور ان میں سے زیادہ تر کا ش ق بھی بدل چکا ہے - دوسری طرف ان
خاندانوں نے جن کے یہاں نجی طور پر اردو کی تعلیم کی سہولتیں میسر تھیں، گھر پر اپنے بچوں کو اردو کی بھی تعلیم
دلوائی اور جنھوں نے اپنی روایات کی مدد سے اردو ادب میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا اور چند نے نام بھی پیدا کیا۔
مگر زیادہ تر اردو والے اردو کا ساتھ نہ دے سکے جس سبب سے وہ اردو کے ادب عالیہ اور تخلیقی ادب کے فنی
اور ثقافتی نکات سے رفتہ رفتہ بے بہرہ ہوتے گئے، جس کا مظاہرہ مشاعروں اور ادبی اجتماعات میں واضح طور
پر ہوتا رہتا ہے - ان کی اردو دانی کی سطح اس درجہ انحطاط کا شکار ہو چکی ہے کہ وہ دوسرے تیسرے درجہ کی مزاحیہ شاعری،
حکومت کو بھونڈی طرح کوسنے والی سیاسی نظموں یا ترنم سے پڑھی جانے والی زٹل قافیہ غزلوں کی سطح سے اوپر
اٹھ نہیں سکتے - معیاری ادب جب الفاظ کے ترجموں کے ساتھ دیوناگری میں شائع ہوتا ہے تو کسی حد تک وہ
ان کے ڈھانچوں سے لطف اندوز ہو لیتے ہیں - برخلاف اس کے ہندی کے لیکھک اردو ادب سے بہت زیادہ
دلچسپی رکھتے اور استفادہ کرتے رہتے ہیں - عام فہم اردو غزل اس لیے بہت زیادہ popular ہوئی ہے کہ
اس کے اچھے گانے والے بھی پیدا ہو گئے ہیں جب کہ کلاسیکی موسیقی سے وہی لوگ دلچسپی رکھتے ہیں جو اس فن
سے کچھ نہ کچھ واقف ہوتے ہیں - مگر اب حکومت اور ہندی دانشوروں کی طرف سے اردو کی تعلیم پر اس لیے
زور دیا جا رہا ہے کہ ملک و قوم کا وہ عظیم سرمایہ اور حسین روایت ہمیشہ کے لیے ختم نہ ہو جائے جس نے جنگ
آزادی میں بہت بڑا حصہ لیا تھا اور جو ہمیشہ اچھے ہندی ساہتیہ کیلیے Freedom اور Tonic کا کام کرتی رہی ہے

دوسری طرف پاکستان کے چند دانشوروں نے اردو کو بھی تقسیم کر کے اس کو اسلامی اردو کا لقب دینا چاہا
جس کے سربراہ اردو کے مشہور نقاد اور "پھسلن" افسانہ کے خالق حسن عسکری تھے مگر ان کا یہ Racket
بہت دنوں تک نہ چل سکا - آج کے پاکستان میں اردو میں دوہے لکھے جا رہے ہیں اور ہائیکو کا زور ہے - جمیل الدین
عالی اور دوسرے پاکستانی شعرا کے دوہے جس زبان میں لکھے جا رہے ہیں اس کو ہندی، پوربی بولی، اودھی

اور برج کے دوہے کہنا زیادہ مناسب ہے۔ کتنے کومل کتنے سندر اور تخیل کے اعتبار سے یہ دوہے کتنے معیاری ہیں۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ کبیرؔ تلسیؔ میرؔ اور نظیرؔ پھر سے زندہ ہو گئے ہیں اصلیت تو یہ ہے کہ تقسیم ملک سے زبان نہیں تقسیم ہو سکتی۔ مثال کے طور پر عالی کے چند اشعار پیش خدمت ہیں ؎

چھایا مانگے پھل مانگے پنچھی سا مزدور — عالیؔ تیری کویتا ایسی جیسے پیڑ کھجور
چھوٹی موٹی سابکے ندرہ اور جنتر منتر جھوٹ — مزدور اور کسان سے مل جا انہیں ناتا جوڑ
ان سے ناتا جوڑ کے رکھیو اتنا یاد — جھوٹ نے اب تک کیسے کیسے کو کیے برباد

پاکستان میں چند اچھے اردو دانشور صوبائی عصبیت Provincialism کے شکار ہوئے اور اردو ترک کر کے اپنی اپنی صوبائی زبانوں میں ادب تخلیق کرنے لگے۔ یہ کوئی عیب کی بات نہیں ہے بلکہ ضروری بھی ہے مگر اردو سے یک لخت ناتا توڑ لینا ایک قسم کے جنون کے علاوہ اور کیا کہا جا سکتا ہے۔ پنجابی ادیبوں نے فیض احمد فیض پر بھی زور ڈالا تھا کہ وہ پنجابی میں شاعری کیا کریں مگر ان کو اس کوشش میں کامیابی نہ ہو سکی۔

ہندوستان کے چند اردو دانشوروں نے یہ تجربہ بھی کر دیکھا کہ اردو ادب کا دیوناگری لپی میں ایک رسالہ نکالا جائے جس کے محرک خواجہ احمد عباس تھے اور راقم الحروف بھی ان کے ہمنواؤں میں تھا مگر اس پیش کش کو دونوں ہندی اور اردو والوں نے ٹھکرا دیا۔ باوجود اس ناکامی کے اب اردو ادب پہلے سے کہیں زیادہ ہندی رسالوں میں شائع ہو رہا ہے۔ یعنی پہلی بس چھوٹ جانے کے بعد دوسری تیسری بس میں کشمکش کے ساتھ سفر کر رہے ہیں۔ یہیں پہ بات ختم نہیں ہوتی۔ اردو کا تمام کلاسیکی اور مسلمانوں کا مذہبی ادب بڑی تیزی سے دیوناگری میں منتقل ہو رہا ہے اور گھروں میں اس سے استفادہ بھی کیا جا رہا ہے۔ اس کام کو سب سے پہلے سردار جعفری نے کیا تھا۔ دیوان غالبؔ اور انتخاب میرؔ آمنے سامنے فارسی اور دیوناگری رسم الخط میں ایک ساتھ شائع کروایا تھا۔ برخلاف اس کے سرکاری Media آکاشوانی نے ہندی اور اردو خبروں کی زبانیں اتنی کلشٹ اور معرب اور مفرس کر دیں کہ دونوں میں زیادہ سے زیادہ دوری ہوتی گئی اور دونوں کے عام سننے والوں کو اپنے جہل کا احساس ہونے لگا تھا۔ اردو خبروں کی زبان ابھی اسی ڈھرے پر چل رہی ہے جب کہ ہندی خبروں میں باوجود سنسکرت کی آمیزش کے عربی اور فارسی کے الفاظ اور اصطلاحیں کثرت سے آنے لگی ہیں۔ آکاشوانی کو ہندی میں یہ تبدیلی اس لیے لانا پڑی کہ B.B.C. کی ہندی سروس ہندوستانی News اور Talks کے لیے ایک چیلنج کی صورت اختیار کر گئی تھی۔

پاکستانی دانشوروں نے مشرقی پاکستان میں بنگالیوں پر اردو کو تھوپنا چاہا نتیجہ میں پاکستان کو مشرقی پاکستان سے ہاتھ دھونا پڑا اور وہ آج بنگلہ دیش ہے۔ ہندوستان کے جنوبی صوبوں میں اسی طرح ہندی کو عوامی زبان بنانے کی کوشش کی جا رہی ہے نتیجہ میں مدراس تامل ناڈو ہوگیا اور آندھرا پردیش میں تیلگو دیشم پارٹی بن گئی۔

پاکستان میں جوش کی نظموں کا پس منظر پہلے سے زیادہ دانشورانہ ہوگیا تھا۔ اب تک اردو کی سب سے اچھی خود نوشت جوش کی "یادوں کی برات" ہے مگر اسی میں جب ان کا خالص پٹھانی انداز فکر سر اٹھاتا ہے تو وہ اپنے معاشقوں میں نہایت پھوہڑ بازاری نمائش میں نظر آتے ہیں اور دوسروں کو ننگا نچا دینے میں بھی عار نہیں محسوس کرتے۔ اگر ان حصوں کو یادوں کی برات سے خارج کر کے دیکھا جائے تو اردو کی خود نوشتوں میں وہ ایک اضافہ ہے۔ اس کے علاوہ پاکستان میں نثری ادب کا کوئی قابل ذکر نمونہ کتابوں کی درآمد بند ہونے کی وجہ سے میری نظر سے کم گزرا ہے۔ شاعری میں البتہ نظم میں کم اور غزل میں اچھے تجربے کیے گئے ہیں۔ فیض احمد فیض کے بعد ابھرتے ہوئے شعری مفکرین میں افتخار عارف کا نام آجکل زبانوں پر ہے۔ ان کا شعری مجموعہ "مہر دو نیم" اردو دانشوری میں ایک Break through کی حیثیت رکھتا ہے۔ ایک شعر یاد ہے سن لیجیے ؎

یہی معیار تجارت ہے تو کل کا تاجر　　برف کا باٹ لیے دھوپ میں بیٹھا ہوگا

آزادی کے بعد ہندوستان میں نثر کے کئی اچھے نمونے دیکھنے میں آئے۔ خواجہ غلام السیدین کی کتاب "آندھی میں چراغ" قرۃ العین کا ناول "آگ کا دریا" مولانا ابوالکلام آزاد کی جنگ آزادی کی دستاویزی تاریخ جو مدتوں صیغۂ راز میں رہی، ڈاکٹر اعجاز حسین کی کتاب "اردو ادب کا سماجی پس منظر" سجاد ظہیر کی کتاب "روشنائی" "عصمت چغتائی کا ناول "ایک قطرۂ خون" "کمال احمد صدیقی کی تلاش و تحقیق "بیاض غالب" "ڈاکٹر مجاور حسین کی "قومی یکجہتی" کلام حیدری کی کتاب "ادب اور تصوف" "ڈاکٹر عقیل کی "نئی علامتی شاعری" معصوم رضا راہی کا ناول "آدھا گاؤں" جس کو اردو میں تو کوئی جگہ نہ مل سکی البتہ اس کا شمار ہندی کے بہترین ناولوں میں ہوتا ہے۔ ڈاکٹر علی احمد فاطمی کی کتاب "نظیر اکبر آبادی" ظ۔ انصاری، ڈاکٹر محمد حسن اور جگن ناتھ آزاد کے اقبال پر تحقیقی مقالے صالحہ عابد حسین کی کتاب "یادگار حالی" ڈاکٹر صبیحہ اختر کی "اردو میں خود نوشت سوانح حیات کی تاریخ" ڈاکٹر روشن کاظمی کی کتاب "طویل نظم نگاری کی روایات اور ارتقا" آزادی کے بعد سجاد ظہیر کا نثری شاعری کا پہلا مجموعہ "پگھلا نیلم" ہے اور معصوم رضا راہی کی غدر پر نظم "۱۸۵۷ء" اس عہد کی سب سے اچھی نظم ہے۔ طنز و مزاح میں بھی اضافہ ہوا ہے۔ پروفیسر رشید احمد صدیقی کے طنز و مزاح کو حرف آخر ماننے والے احمد جمال پاشا اور مجتبیٰ حسین وغیرہ نے اس فن کو آگے بڑھایا۔

طویل نظموں کی کمی اپنی جگہ مسلم مگر برصغیر میں اردو دانشوری نے غزلوں میں بہت اچھے تجربے کیے ہیں۔ نئی علامتیں اور نئی اصطلاحات وضع کی ہیں۔ اختراعات اور اجتہادات نے بھی قبول عام کی سند حاصل کی۔ ان کے علاوہ چند دانشوروں نے غزل میں Neo-classicism کی بنیاد رکھی۔ عام طور پر اس دور میں غزلیں بہت کہی جا رہی ہیں۔ اور تین چار مصرعوں کی مختصر نظمیں بھی۔ اس کا سبب بھی تاریخی حقائق سے جڑا ہوا ہے۔ زندگی تیز رفتار ہو گئی ہے۔ آج جو ہے کل نہیں رہے گا۔ آج جو کہا جائے، وہ وقتی طور پر آج کے لیے بہت اہم ہے۔ کل نہ معلوم کیا ہو اس لیے آج کی بات آج کہہ کر دل ہلکا کر لو۔ اور اس کے لیے غزل سے زیادہ مناسب ترسیل کا کوئی ذریعہ نہیں۔ ایک شعر میں پوری بات مکمل ہو جاتی ہے۔ نظم کا تجربہ بتلاتا ہے کہ اس کے لیے طویل مدت درکار ہے جو آج میسر نہیں۔ تاہم اس دور میں جو نظمیں منظر عام پر آئی ہیں ان کو بھی دانشوری کا افشردہ ہی کہنا چاہیے مثلاً جاں نثار اختر کی گھر آنگن، کیفی اعظمی کی نظموں کا مجموعہ "آوارہ سجدے" اور راقم الحروف کی نظمیں۔ نیلا پرچم۔ زمین۔ فن۔ وقت۔ سفر ناتمام اور غزل در غزل۔ اس دور میں پرانے افسانہ نگاروں نے جو افسانے لکھے وہ ان کے Pre-independence افسانوں پر کوئی نیا اضافہ نہیں کرتے۔ نئے لکھنے والوں نے کافی تجربات کیے ہیں جن کی حیثیت کا تعین ابھی نہیں ہو سکا ہے۔ البتہ جیلانی بانو نے حیدرآبادی کردار اور حیدرآبادی بولی (Dialect) سے پورا استفادہ کیا اور آج وہ نئے افسانہ نگاروں میں ایک منفرد حیثیت رکھتی ہیں۔ اسلوب بھی نیا ہے۔ مسائل پرانے ہیں مگر حیدرآبادی مسائل کی شکل اختیار کر کے وہ قاری کو اپنی طرف متوجہ کرتے ہیں۔ اردو کے انحطاط کے بعد دانشوروں کا وہ طبقہ جن کو Scientific thinkers کہنا چاہیے ہندوستان میں شدت سے یہ محسوس کرنے لگا ہے کہ اردو میں فارسی رسم الخط کے حروف تہجی ہیں سے علم لسانیات اور صوتیات کے اعتبار سے زوائد کو خارج کر کے اردو رسم الخط کو آسان بنایا جائے تاکہ اردو پڑھنے اور لکھنے والوں کے لیے اس کا سیکھنا بیجا مشکلات سے چھٹکارا پا جائے۔ اردو میں چونکہ عربی کی طرح قرأت اور مخرج تو ہوتا نہیں اس لیے اردو کے ہم آواز حروف تہجی میں قطع و برید کی جائے مثلاً "الف اور ع" میں سے ع نکال دیا جائے۔ "ت اور ط" میں ت کافی ہے۔ "ث، س اور ص" میں سے ث اور ص خارج کر دیے جائیں۔ "ذ، ز، ض اور ظ" میں صرف ز باقی رکھی جائے۔ "ہ اور ح" میں ح نکال دینے سے کوئی دشواری نہیں پیدا ہوتی۔ مزید یہ کہ اب اردو جاننے کے لیے عربی کون پڑھتا ہے اور کون پڑھتا ہے۔ اور پوری لغت کو رٹنا آسان کام نہیں۔ اس پر اعتراض ہو سکتا ہے کہ زیادہ تر عربی کے حروف تہجی کے خارج کر دینے سے ہم آواز الفاظ کے معانی کا تعین کس طرح ہو سکے گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم آواز الفاظ کے معانی کا تعین سیاق

سباق عبارت سے ہوگا۔ آخر ہم کس طرح جان جاتے ہیں کہ ایک جگہ "سہارا" کا مطلب مدد ہے اور دوسری جگہ سہارا ایک ریگستان ہے۔ اردو میں اعراب بھی متروک ہیں اس لیے ایک جگہ سمندر سے مراد خشکی کے ہر طرف پھیلے ہوئے گہرے پانی سے لی جاتی ہے اور دوسری جگہ سمندر کا مطلب آگ کے کیڑے کے علاوہ کچھ نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح خَلق، خُلق، مَرد، مُرد، دُور، دَور، سِیل، سَیل وغیرہ وغیرہ دوسری طرف تبدیل شدہ املا کے الفاظ کو دیکھیے "باز ایک شکاری پرندہ ہے۔ز الف سے (بعض) باز (حالتوں) ہائے ہوز سے حالتوں میں سختی سے کام لینا ہی پڑتا ہے۔ Intellectual thinking یا دانشوری اب پہلے سے زیادہ سائنٹفک ہو گئی ہے اور Scienc Oriented بھی یعنی سائنسی حقائق پر بھی تحقیقی ادب پیدا ہو رہا ہے۔

جوہری توانائی اور خلائی سائنس نے دانشوری کا انداز فکر بدل دیا ہے۔ وہ ایک زیادہ ترقی یافتہ ثقافت اور فن کی طرف قدم اٹھا رہی ہے۔ نیوکلیائی جنگ کی تباہ کاریوں سے اب ایک دانشور اُن ہوابازوں سے زیادہ واقف ہے جنھوں نے ہیروشیما اور ناگاساکی پر جوہری بم گرائے تھے پہلے وہ زمین کو حقیر اور اسفل سمجھتا اور اب وہ اس کے گیت گاتا ہے۔ پہلے دانشوری روایت پرستی کو سینے سے لگائے رکھتی تھی اور اب روایت شکنی اور اجتہاد پر زیادہ زور دیتی ہے۔ شکست و ریخت کا بھی سبق اس نے سائنسی تجربوں سے سیکھا ہے۔

آزادی کے بعد دانشوروں نے دانشوری کو بروئے کار لانے کے لیے مختلف سمتوں میں چھلانگیں لگائی تھیں۔ اقتدار، شہرت یا اپنی پوری ذہنی دیانت داری کے ساتھ خدمت قوم و وطن کی خاطر وہ عملی سیاست میں حصہ لینے گئے۔ اور چند نے ان میں بحیثیت ماہر تعلیم، ماہر علوم، یا بحیثیت بیورو کریٹس یا ڈپلومیٹس کافی نام بھی پیدا کیا مگر وہ یہ بھول گئے کہ قانون سازی، پالیسی میکنگ اور انتظامیہ کی نگرانی اور ان کا جائزہ اور مناسب دانشورانہ رہنمائی اور تنقید باہر سے کر کے بہتر نتائج برآمد کیے جا سکتے ہیں۔ جب دانشوری کسی مشین کا پرزہ بن جائے گی تو اس کو خود بھی مشین کے ڈھانچے، رفتار، پالیسی اور اس کے کام کرنے کے انداز کا پابند ہو جانا پڑے گا۔ اور خود اس کی فطری صلاحیتیں عضو معطل ہو کر رہ جائیں گی۔ ایک مثال جس کو لطیفہ بھی کہا جا سکتا ہے ملاحظہ ہو۔ مسز سروجنی نائیڈو مجھ کو بہت عزیز رکھتی تھیں اور میں بھی ان کی خدمت میں تہذیب کے دائرہ میں رہ کر ان سے گستاخ بھی تھا۔ ایک بار جب وہ لکھنؤ گورنمنٹ ہاؤس کے سبزہ زار پر آرام کرسی میں بیٹھی ہوئی اپنی الیشیئن بچ سے گیند کھیل رہی تھیں تو میں مخل ہوا اور ان سے دریافت کیا کہ آپ کو گورنر بننے سے کیا حاصل ہوا۔ بس یہی کہ یہاں وہاں اونگھا کرتی پھرتی ہوں جس سے بلبل ہند کا گلا رندھ کر رہ گیا ہے۔ تو محترمہ نے فرمایا تھا:

Young man that you are an idealist horrible, you have gone home with my دکھتی رگ. At this age I need only three things: Comfortable living, even more comfortable travelling and best medical aid in easy reach.

تقریباً یہی بات میں نے ماضی قریب میں اُردو کے ایک بہت بڑے دانشور سے بھی کہی تھی۔ چند دانشور کراچی اور رام پور میں اپنی بے پناہ علمی صلاحیتوں کو عصری تقاضوں کی روشنی میں قرآن حکیم کا نیا اردو ترجمہ اور نئی تفاسیر لکھنے میں صرف کر رہے ہیں۔ اس ضمن میں پروفیسر احمد علی کراچی اور رام پور کے عظیم مستشرق اسحاق النبی علوی کے اسمائے سرِ فہرست آتے ہیں۔

برصغیر میں آزادی کے بعد دانشوری تین حصوں میں تقسیم ہو گئی۔ ایک وہ جو انسانوں کے اجتماعی حقوق کے تحفظ اور فرائض کی ادائیگی پر قلمی جدوجہد کو اپنی تخلیقات کی اساس سمجھتے رہے خواہ اربابِ حل و عقد سے متصادم ہی کیوں نہ ہونا پڑے۔ دوسرے گروہ نے اپنے دانشورانہ فرائض کو بھلا دیا اور ذاتی مفاد پرستی سے مفاہمت کر لی۔ تیسرا گروہ جس نے فرد کو اجتماعیت پر ترجیح دی اور نتیجہ میں بجائے مشکلات اور مسائل کا اجتماعی طور پر مقابلہ کر کے اس کو حل کرنے اور شکست دینے کے پوری طرح یاسیت کا شکار ہو گیا، اور اس میں لذت لینے لگا۔ شترمرغ کی طرح اپنے کو خطرہ سے بچانے کے لیے آنکھیں بند کر لیں۔ ہاتھ پاؤں ڈھیلے کیے۔ اور بجائے استیصالی قوتوں سے دست و گریباں ہونے اور انحراف کرنے کے اپنے ہی سے منحرف ہو گیا۔ اور جھنا جھن ٹوٹ ٹوٹ کر بکھرنے لگا۔ یعنی خودکشی کر لی مگر خودکشی تو مسئلہ کا حل نہیں ہوا کرتی۔ جدوجہد میں بڑی طاقت ہے۔ ہو سکتا ہے کہ کسی جدوجہد کا حاصل مجاہد کو نہ ملے مگر آنے والی نسلیں تو اس کا صلہ ضرور پائیں گی۔ بزرگ باغ لگاتے ہیں اور بیٹے پوتے اس کا پھل کھاتے ہیں۔ افسوس کہ ایسے اندازِ فکر کو دانشوری نہیں کہا جا سکتا۔ ابابیلیں اڑانا دانشوری نہیں ہے۔ بے سروپا باتیں کرنی دانشوری نہیں ہے۔ اس طرح اپنی صلاحیتوں سے کھیلنے والوں کو Pseudo Intellectual ہی کہا جائیگا۔ بقول پروفیسر ممتاز حسین کے T.S. Eliot نے پوری ایک نسل کو بیوقوف بنانے کے بعد اپنے رومن کیتھولک عقیدہ پر ایک طویل مقصدی نظم لکھ ڈالی۔

رہی لہجہ کی بات تو اس کا تعلق دانشورانہ Thinking سے نہیں ہے۔ لہجہ کا بدلتا رہنا زبان و ادب کا ایک فطری اور ارتقائی خاصہ ہے جو وقت، مذاق اور ضرورتوں کے ساتھ بتدریج بدلتا رہتا ہے۔ اس کا تعلق تاریخی حالات سے بھی ہے۔ آزادی کے بعد پوری زبان و ادب کا لہجہ بدلا۔ اور یوں ہی متواتر بدلتا رہے گا۔

زندگی متحرک ہے۔ دیکھا جائے تو زندگی دانشوری کا موضوع ہے اور لہجہ اس کا اسلوبی جامہ۔
خدابخش لائبریری پٹنہ کا یہ سلسلہ بھی Post Independence Intellectual Thinking کا
ایک شاخسانہ ہے۔ Mass Communication Research Centre, Jamia, N.Delhi
جو اس وقت Education through mass media پر کام اور تجربات کر رہا ہے Audio
Visual science oriented way of Intellectual thinking ہے کھلی دانشگاہیں
اور تعلیم بذریعہ مراسلات بھی ضرورتِ وقت کی ایجادات اور آزادی کے بعد Intellectual thinking
کے نتائج ہیں مگر ان کو مزید وسعت دینا اور عام بنانے کی ضرورت ہے۔ نوجوان دانش جویانِ قوم کی تعداد بہت زیادہ
ہے اور ابھی تک ان سب کی کھپت نہیں ہو سکی ہے۔

باوجود ان سب دانشورانہ مساعی کے ہم میں ایک دانشورانہ جہل بھی ہے اور جو کہنہ (Chronic)
ہوتا جا رہا ہے۔ ہم من حیث القیوم Make belief یعنی اپنے کو کھوکھلی الیقین دہانی کا عادی بنا چکے ہیں
جس کے نتیجہ میں نہ ہم تنقید برداشت کر سکتے ہیں نہ نئی نسلوں کو صحت مند ترقی یافتہ انداز فکر کے راستہ پر لگا سکتے ہیں۔
مگر دانشوری کو اس بنیادی کمزوری سے بالاتر ہونا چاہیے۔ اپنے مکان اپنے شہر اور اپنے وطن سے ہر شخص کو محبت
ہوتی ہے اور ہونی بھی چاہئے کہ یہ جبلی انداز فکر ہے مگر کیا باوجود وطن سے محبت ہونے کے موجودہ حالات میں
اپنے وطن کو بہترین اور حرف آخر کہنا درست ہے۔ ہم کو اپنا گھر بہت پسند اور بہت عزیز ہے درانحالیکہ وہ
کئی جگہ سے ٹپکتا ہے اور ہر موسم میں تکلیف دہ ہے۔ ہم کو اپنے شہر سے ایک قلبی لگاؤ ہے درآں حالیکہ وہ بہت گندہ
ہے۔ سڑکیں ٹوٹی ہوئی ہیں اور محلے سیلن سے تر رہتے ہیں۔ ہم کو اپنے ملک سے ایک جذباتی وابستگی ہے درانحالیکہ
اس میں غربت، بیکاری اور مہنگائی آسمان سے باتیں کر رہی ہیں، ملک کی دولت کی تقسیم بہت ناقص ہے اور لاقانونیت
اپنے شباب پر ہے تو کیا ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہیں کہ "سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا" آزادی سے پہلے
Intellectual thinking غیر ملکی حکمرانوں کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر کہتی تھی کہ تم نے ہمارے ملک
کو برباد کر رکھا ہے تم یہاں سے چلے جاؤ اور اس کو چلا جانا پڑا۔ آج آزادی کے تقریباً چالیس برس ہو رہے ہیں
اور ہمارا آزاد ہندوستان کا خواب چکناچور ہو کر رہ گیا ہے۔ اور ہم کو برصغیر میں وہ دانشوری نہیں ملتی جو اب بابِ حل و عقد
سے دو بدو یہ کہہ سکے کہ پراچین کال میں ہمارا پیارا وطن سارے جہاں سے اچھا رہا ہوگا مگر پہلے انگریزوں نے اور اب
تم نے اس کو انگریزوں سے بھی زیادہ خراب بنا رکھا ہے۔ تم کو تو بدھ، اشوک، چشتی، گرو نانک اور گاندھی کے

حوالے دے کر ہماری جبین پر میرا کو یاد دلا کر، ہمالیہ کو وطن کا سنتری کہہ کر اور ان سب کے گیت سنوا کر ہم کو تھپکیاں
دے کر خواب غفلت میں مبتلا کرنا چاہتے ہو۔ ط ایک وقت آتا ہے جب آتا ہے تاریخ کو ہوش!
اس وقت کا خیال کرو اور ڈرو۔ محض دکھاوے کی لیپا پوتی سے وطن کے مصائب ختم نہیں ہو سکتے۔
ہم کو ایک عظیم اقتصادی، سماجی اور دانشورانہ انقلاب کی ابھی ابھی ضرورت ہے۔ آخر اس تاخیر بیجا کا سبب کیا ہے؟
کس کے مفاد کے تحفظ کے لیے اس عظیم انقلاب کو صدیوں پر ٹالا جا رہا ہے؟ نصف صدی تو ہونے کو آئی۔ ہم
کب تک اسکا انتظار کرتے رہیں گے۔ ایسے اسوقت ہمکو Spartacus, Quite flows the Don اور
For whom the bell tolls جیسے Powerful ناولوں کی ضرورت ہے۔ اقبال کی نظم "فرمانِ خدا"
جیسی شاعری کی ضرورت ہے۔ کرسٹوفر کوڈویل کی تنقیدوں جیسی تنقید کی ضرورت ہے۔ پابلو پکاسو کی گوئرنیکا جیسی مصوری
کی ضرورت ہے۔ پال روبسن کی موسیقی جیسی موسیقی کی ضرورت ہے۔ یعنی اس وقت برصغیر کو ایک Dynamic
Intellectual thinking یا متحرک اور جرأتمند دانشوری کی ضرورت ہے۔ آخر میں سمع خراشی کی
معذرت چاہتے ہوئے ایک نکتہ کی طرف آپ حضرات کی توجہ مزید مبذول کرانا چاہتا ہوں کہ یہ Intellectual
thinking اور Computerised thinking کا مسئلہ ہے مگر ہم کو یہ نہ بھولنا چاہیے کہ انسانی دماغ
سے زیادہ مکمل اور بڑا کمپیوٹر ابھی تک ایجاد نہیں ہوا ہے۔ Computer سے ضروری معلومات اور اعداد
و شمار تو بغیر وقت برباد کیے ہوئے حاصل کیے جا سکتے ہیں مگر کوئی تخلیقی کام اس سے نہیں لیا جا سکتا۔ اس
وقت تو یہی صورت ہے آئندہ کیا ہوگا کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ البتہ تحقیقی کاموں میں اس مشین کی مدد سے کسی
اطلاع یا عدد کی صحت یا عدم صحت دریافت کیے جا سکتے ہیں۔ یوں تو دانشوروں نے Scientific
fictions میں یہاں تک Wishful Intellectual thinking کی ہے کہ انسانوں کی بنائی ہوئی Robots
کی صنعت قانوناً اس وقت ممنوع ہو جائے گی جب اس مشینی انسان میں محبت، نفرت، پیار، طیش کے جذبات اور
سوچنے سمجھنے کی صلاحیت پیدا کی جا سکیں گی اور جس کو آسانی سے مسترد بھی نہیں کیا جا سکتا۔
نیوکلائی جنگ کے متعلق دانشوری کی "بے اعتنائی" کا احساس ہوتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ برصغیر کا عام آدمی سوچتا
ہے کہ مرگ انبوہ جشن دارد، مرنا تو ہے ہی وہ چاہے غربت کا شکار ہو کر مرے یا جنگ سے نیوکلائی جنگ میں اس کو
تسکین بخش یہ پہلو نظر آتا ہے کہ اس کے ساتھ vested interest والا بھی فنا ہوگا۔ عوام کے اس جذبہ کو
دور کرنے کی کوئی وقیع کوشش اردو دانشوری نے اب تک نہیں کی ہے۔

●●

(خدا بخش جرنل ۶۳-۶۸)

ڈاکٹر محمد حسن
پروفیسر اردو جواہرلال نہرو یونیورسٹی، نئی دہلی

اردو ادب میں دانش وری کی روایت (۱)

جان کی اماں پاؤں تو عرض کروں کہ اردو ادب میں دانش وری کی روایت سرے سے موجود ہی نہیں ہے۔ جدید دور کی بات جانے دیجیے عہد قدیم سے آج تک اردو نثر و نظم عقل و دانش پر پھبتی کستی آئی ہے۔ عقل و دانش کے بجائے اس نے جذب و جنون کا دم بھرا ہے کامیابی اور کامرانی پر طنز کے تیر برسائے ہیں اور درویشی قلندری حتیٰ کہ ناداری اور ناکامی تک پر فخر کیا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ سب کچھ بے سبب بھی نہیں ہے۔ اس پر ستم یہ ہوا کہ اردو ادب پر تہذیب کی ملمع کاری اور جذباتیت کی یورش بھی ہوئی۔

تہذیب کی ملمع کاری کے بارے میں اپنے ایک لیکچر میں مولوی نذیر احمد نے کہیں بجا طور پر کہا تھا کہ اردو ادب کی بد قسمتی یہ ہوئی کہ وہ عربی ادب کے کھلے ڈلے انداز کے بجائے فارسی ادب کی مرصع کاری اور بناوٹی انداز کے زیر اثر آگیا اور کھرے اور برملا انداز کو چھوڑ کر سجاوٹ بناوٹ اور مروت کے سانچے میں ڈھل گیا۔ لیکن اس "شائستگی" سے بڑا خطرہ تھا جذباتیت کا جس نے پورے ادب پر ہی نہیں معاشرے پر حکمرانی کی ہے۔ ایک ماہر سیاسیات نے یہاں تک جسارت کی ہے کہ اردو سماج تو نہیں مگر مسلم سماج کی سیاست پر جملہ بازی کے اثرات پر پورا تحقیقی مقالہ لکھنے کا منصوبہ بنایا: "یہ ایسا سماج ہے جو محض نعروں پر زندہ رہ سکتا ہے اور جذبات کی آگ سے روشنی نہ سہی حرارت حاصل کر سکتا تھا اور حاصل کرتا ہے"۔

ان چند جملوں کے پیچھے صدیوں کی داستان ہے کیسے کیسے عظیم الشان اسلوب اور کیسی کیسی قابل احترام بلکہ عہد ساز شخصیتیں ہیں لیکن ذرا مروت اور احترام کی آنکھوں پر ٹھیکری رکھ لیجیے تو سرسید احمد خاں کے سوا کون ہے جو عقل کی مسیحائی کا دم بھرتا ہو اور وہ بھی صرف اس حد تک کہ اپنی پرانی جذباتیت بھرے عقیدوں کی منطقی توجیہہ یا سائنٹفک جواز تلاش کر سکے اردو برادری نے اسے بھی قبول نہیں کیا باقی سب تو دانش کے نام پر جذباتیت کے جواز کی داستان ہے جس میں جوش بیان کی ساحری ہے اور لفظوں کی حرارت سے روشن آتش کدے۔

دانش کا اگر کوئی مفہوم ہے تو وہ یقیناً فکر کا وہ منطقی سلسلہ ہے جو جذباتیت اور جانب داری سے بلند ہے۔

بلے سے طے شدہ مقدمات کے لیے دلیلیں فراہم نہیں کرتا بلکہ فکر کے متحرک استدلال کو ان خطروں کے ساتھ قبول ہا ہے کہ وہ پہلے سے غیر معین نتیجوں تک حتیٰ کہ آپ کی خواہش کے برخلاف مقدمات تک بھی پہنچا سکتا ہے یہاں لایل مبنی ہیں جو اس کی شہادت پر اور ان دلایل سے نتیجہ نکالتی ہے منطق اور وہ بھی اس دعوے کے ساتھ کہ جو بھی چاہے اس کی گواہی سے خود ثبوت لے لے اور دو اور دو چار کی طرح نتیجہ نکال لے۔ اسی لیے سقراط نے علم حاصل کرنے کے متمنی شاگرد سے کہا تھا "سوچ لو کیا تم علم حاصل کرنے کی جرأت کر سکتے ہو۔ کیا تم یہ خطرہ مول لینے کو تیار ہو؟"

بہر حال گزارش یہ ہے کہ اردو میں دانش کا چراغ تہہ داماں ہی رہا ہے۔ بنیادی وجہ یہ ہے کہ ہمارا سماج جاگیرداری نظام سے وابستہ رہا ہے اور جاگیرداری نظام عقیدوں اور وراثتوں کا، روایتوں اور مروتوں کا نظام ہے۔ ور ظاہر ہے کہ یہ نظام جبر و استحصال کا بھی تھا اور بعض برکتوں اور رابطوں کا بھی اور اس کا لہجہ شایستہ ہونا لازم تھا اس کے جملے مرصع اس کے لباس بھڑکیلے اور اس کا رویہ جذباتی ہے چنانچہ جب ۱۹۴۷ء آیا ملک تقسیم ہوا تو اردو سانی تعصب کی شہید ہوئی اور اردو ادب کے جاگیرداری اور زمین داری والے سرچشمے بھی سوکھ گئے۔ یہ محض غاق نہیں کہ نیاز فتحپوری جیسے تعقل پسند رسالہ "نگار" کے آزاد خیال مدیر نے بالآخر ہندوستان سے ہجرت کرنا ہی ناسب جانا اور جوش ملیح آبادی جیسے عقل کے علمبردار اور جذب و جنوں کے نکتہ چین نے بھی پاکستان کا رخ لیا کہ دونوں کی فکر کے سلسلے جاگیردارانہ فکر کے چوکھٹے ہی میں حزب مخالف کی صف سے آگے نہیں بڑھ سکتے تھے۔

جی ہاں، درست ہے کہ ۱۹۴۷ سے قبل اردو جامعہ عثمانیہ اور دار الترجمہ کے عظیم الشان تجربے سے گزر کی تھی پہلی بار کسی ہندوستانی زبان کو اعلیٰ ترین تعلیم کا ذریعہ بنایا گیا تھا پہلی بار سائنسی علوم کی کلیدی کتابوں کے جمے اردو میں ہوئے، علوم و فنون کے ذخیرے اس زبان میں منتقل ہونے لگے جو سرسید کے دور معقولات سے ب تک نہیں ہوئے تھے مگر یہ بھی درست ہے کہ ان سب کو مقبولیت کم ملی اور اردو زبان اور ادب کا مزاج بدیل کرنے میں پوری کامیابی حاصل نہیں ہوئی۔ یہ بھی درست ہے کہ ترقی پسند تحریک نے سائنسی انداز فکر اور سماجی علوم سے اپنا رشتہ تو ملایا مگر اردو ادب کے مزاج کو سائنسی نہ بنا سکی ترقی پسند تحریک نے دانش وری سے دب کا رشتہ ضرور جوڑا مگر ادب کو فکری سمت اور دانش کا آہنگ دینے کے بجائے اس کا رشتہ ہنگامی سیاست سے جوڑا یا جو شاید اس کا بھی مدعا نہ تھا اور اسی بنا پر وہ اردو ادب کی فکری فضا کو نہ بدل سکی گو اس میں بعض تبدیلیاں لانے میں کامیاب ہوئی۔ علوم کا اگر کوئی مرکز اردو والوں نے قائم کیا تو یاد جامعہ تھا جہاں سے اقتصادیات سیاسیات اور سائنس نہ سہی تو کم سے کم سماجی علوم پر کتابیں شائع ہوتی رہیں اور جس سلسلے کی کڑیاں پروفیسر

محمد مجیب اور ڈاکٹر عابد حسین کی کتابیں اور بالخصوص ہندوستانی مسلمان آئینہ ایام میں جیسی کتابیں تھیں) دوسرا مرکز تھا دارالمصنفین اعظم گڑھ جہاں ازمنہ وسطیٰ کی تاریخ تہذیب اور معاشرت کی بازیافت اور اس کے جواز کی فراہمی کی کوشش جاری تھی ___ گو ۱۹۴۷ کے بعد کے ہندوستان میں ان کوششوں کی ضرورت اور اہمیت کچھ اور ہو گئی تھی اور نوعیت بھی بدل گئی تھی۔

ایک سرسری سی نظر اردو ادب پر ڈالیے۔ غزل ہماری سب سے محبوب صنف ہے مشاعروں کی جھتیں اڑاتی ہے اور جلوتیں ہی نہیں خلوتیں بھی گرماتی ہے قوالی کی محفلیں ہوں یا فلم اسٹوڈیو ہر جگہ اس کا چراغ روشن ہے۔ اکادمیوں میں انعام کے لیے داخل ہونے والی کتابیں ہوں یا کتب فروشوں کی الماریاں، سب سے زیادہ تعداد غزلیات کے مجموعوں کی ہوگی مگر لفظوں کے موڑ پھر علامتوں اور تصویری پیکروں کی نادرہ کاری سے قطع نظر ہماری غزل کے پاس فکری سرمائے کی اساس کیا ہے؟ جی ہاں مجروح کی غزل نے مارکسی عرفان نہ سہی ترقی پسند تحریک کے ایقان کی بنیاد فراہم کی تھی۔ اس کے بعد کی پوری غزل یا تو آگہی کے سیلاب میں ذات کے کھو جانے کا ماتم ہے یا گزرنے والے وقت کا کرب۔ میرا تو یہ بھی خیال ہے کہ نظم بالعموم اور آزاد نظم کے گرہن کا سب سے بڑا سبب یہی فکر کی کم مائگی ہے غزل میں لہجے کا ذاتی اور نجی آہنگ اور روایت کا گہرا نقاب فکر کی کمی کو نباہ لے جاتا ہے مگر نظم اور بالخصوص آزاد نظم فکر کے بغیر ایک قدم سے زیادہ نہیں چلتی محض تکرار ہو یا جذباتیت یا محض لفاظی یا محض خطابت بہت دیر تک اور بہت دور تک سہارا نہیں دیتیں۔ اسی لیے لے دے کے اردو میں آزاد نظم کو کوئی نبھا سکا تو وہ اختر الایمان تھے جو فکر اور احساس کا سلسلہ عصری آگہی سے جوڑنے میں کامیاب ہوئے اور اپنی نظموں کے جدیدیوں کے طرز کے عنوان رکھنے کے باوجود ترقی پسندانہ عمرانی شعور سے جڑے رہے یقین نہ ہو تو "کالے سفید پروں والا پرندہ اور میری ایک شام" اور "آثار قدیمہ" جیسی نظمیں پڑھ لیں یا پھر میرا دوست ابوالہول جس کے یہ مصرعے گویا عصر حاضر کی دھڑکتی ہوئی آگہی ہیں:

یہ دنیا تو ان شعلہ سامان لوگوں نے آپس میں تقسیم کرلی
جو ہتھیار کی شکل میں رنج و غم ڈھالتے ہیں
وہ یا گولہ بارود کے کارخانوں کے مالک ہیں
یا پھر ثنا خواں ہیں ان کے
ہمارے لیے صرف نعرے بچے ہیں

صنعتی دور کے کج کلاہوں کی داد و دہش روح پرور ہو یا جان لیوا

مگر زندہ باد' آفریں' مرحبا کے سوا کچھ نہیں پاس اپنے!

رہی جدیدیت کی نئی کروٹ جو اتنی نئی بھی نہیں اس نے جذباتیت کو تو ضرور للکارا مگر دانش دشمنی کا پرچم کھلا اٹھایا اور لہرایا اور اس کا رشتہ فرانسیسی انحطاط پسندوں سے لے کر وجودیت تک اور پھر لبعد وجودی دور کے سبھی دانش دشمن فلسفوں سے جا ملایا۔ انہی راستوں سے ہو کر وہ کبھی "فن محض" کی بھول بھلیوں تک پہنچے تو کبھی مابعد الطبیعاتی حیلوں بہانوں کے سہارے دقیانوسیت' رجعت پسندی' ظلمت پرستی اور رہبانیت تک بھی جا پہنچے۔ یہ صحیح تھا یا غلط' گمراہی سے عبارت تھا یا راست بازی سے مگر اس کا تعلق دانش سے یقیناً نہیں ہے۔

تنقید کہ سب سے زیادہ ادب میں اسی کا واسطہ فکر و ادراک سے ہوتا ہے دانش کا کوئی بہت متاثر کرنے والا نمونہ پیش نہیں کرتی کلیم الدین احمد صاحب کی تنقیدی بصیرت ہی کو لیجیے اس سے فن پارے کے اندرونی ربط اور آہنگ کی پرکھ تو ملے گی عالمی ادب کے نمونوں اور تنقیدی معیاروں کی جھلکیاں بھی میسر آجائیں گی لیکن اس تنقید سے نئی اقدار نہیں ابھرتیں ایسی کوئی نظریاتی بصیرت نہیں ملتی جو WORLD VISION یا عالمی رویے کی شکل لے سکے یہاں ناپنے تولنے جانچنے پرکھنے کے پیمانے تو ہیں مگر دانش کے وہ رشتے اور رابطے نہیں جو ادبی تنقید کو دانش میں تبدیل کر سکیں۔ باقی ۱۹۴۷ کے بعد کے تنقید نگاروں کے ایک گروہ نے تو اس کی ضرورت ہی سے انکار کر دیا ہے۔

ناول تنقید کے بعد شاید فکر و ادراک کے ادبی اظہار کا سب سے بڑا وسیلہ ہے۔ اور ناول ہمارے یہاں ۱۹۴۷ کے بعد کافی لکھے بھی گئے ہیں لیکن ان کا فکری حجم مجموعی طور پر بہت کم ہے قرۃ العین حیدر اس دور کی شاید اہم ترین ناول نگار ہیں اور ان کے ناول تاریخ کی عقبی زمین سے ابھرتے ہیں لیکن اگر "آگ کا دریا" کا ابتدائیہ قابل اعتبار ٹھہرے کہ وہ بھی دانش سے زیادہ وقت کی بے رحم تکرار یا کال چکر ہی کی فریادی ہیں۔ شاید ہر دور میں وہی چند کردار بھیس اور نام بدل بدل کر واپس آجاتے ہیں وہی کہانی دہراتے ہیں اور خاک کے پردے میں جا چھپتے ہیں اور یہ ناقابل علاج سلسلہ یوں ہی جاری رہے گا جاگیرداری نظام اور تاریخ کا دور پیشیں گویا خیر و برکت کا دور تھا اچانک کریال میں ملا لگا اور تقسیم ہندوستان نے اتحاد اور آشتی کے اس منظر کو درہم برہم کر ڈالا اور اس کے فریادی اور ماتم کناں ہمارے بھی ناول نگار ہیں کوئی کچھ کم کوئی کچھ زیادہ۔ حیات اللہ انصاری لہو کے پھول کو پہلے پنج سالہ منصوبے پر ختم کرتے ہیں اور جیلانی بانو کا ایوان غزل ذرا آگے بڑھ کر یہ کام نکسل کے ہاتھوں

جاگیرداری استحصال نسواں کے شکنجے کو جھنجھوڑتا ہے قاضی عبدالستار گاؤں کی بدلتی ہوئی بساط کا ایک نظارہ دکھاتے ہیں ـــــ گویا دانش کو جھلکیاں ہیں ادراک کی تصویر یا فکر کی پوری روشنی نہیں۔ اور یہ کچھ ایسے تعجب کی بات ہے بھی نہیں۔

آج کسی کتب فروش کی دکان پر جائیے یا کسی کتب خانے کی نئی کتابوں کی ورق گردانی کیجیے، تو شاید اردو ہی تنہا ایسی زبان ملے گی جس میں ادب نے علوم وفنون کی کتابوں کو دبا رکھا ہے یورپ اور امریکا میں تو سائنسی علوم اور تکنالوجی کی کتابوں کی وہ یورش ہے کہ ادب پس پشت جا پڑا ہے اردو میں اوّل تو دانش وری کی روایت ہی یوں بہت معمولی تھی، دوسرے جو کچھ تھی وہ بھی دانش دشمنی کی یورش کی نذر ہو رہی ہے تیسرے ادب نے علوم وفنون پر آج بھی برتری حاصل کر رکھی ہے علوم وفنون کی کتابیں ڈھونڈنے پر بھی کم ہی ملیں گی ہاں، دیوان لاتعداد افسانوں کے مجموعے بے شمار، اور یہ اس کے باوجود کہ ترقی اردو بورڈ سائنس اور سماجی علوم کی کتابیں ترجمہ بھی کرا رہا ہے اور طبع زاد کتابیں لکھوا کر چھاپ بھی رہا ہے، مگر ان کا وہ اثر و نفوذ بھی نہیں جو پچھلی صدی میں مولوی نذیر احمد کی مرآۃ العروس اور بنات النعش کے ذریعے پیش کردہ سائنسی اور سماجی معلومات کا ہوا تھا۔ حد یہ ہے کہ اردو جاننے والے اور اردو مادری زبان والے سائنس دانوں اور سماجی علوم کے ماہرین کی کمی نہیں، مگر وہ بھی جب ان علوم پر لکھتے ہیں تو اردو میں نہیں لکھتے انگریزی کو اپناتے ہیں ہاں انہیں جب شاعری کرنی ہو یا ہلکا پھلکا انشائیہ مضمون لکھنا ہو تو اردو کام آتی ہے، اس طرح سنجیدہ دانش وری کی روایت جو تھوڑی بہت تھی وہ بھی کمزور پڑتی جا رہی ہے۔

اور یہ عین اس وقت ہو رہا ہے جب جذباتیت کا خطرہ بڑھتا جا رہا ہے اور دانش وری کی ضرورت اور اہمیت زیادہ ہوتی جا رہی ہے۔ ہندوستان کے عوام بلکہ خواص میں بھی سائنسی مزاج عام نہ ہونے کا سبب ایک سائنس دان نے یہی بتایا کہ سائنس کی تعلیم مادری زبان میں نہیں ہوتی اور اسی لیے وہ جزو بدن نہیں بنتی اور مزاج کی تشکیل میں شامل نہیں ہو پاتی۔ جس طرح اسکول میں پڑھنے والے بچے کے لیے اسکول میں سیکھی جانے والی سچائیاں گھر کے اندر برتی جانے والی سچائیوں سے الگ ہوتی ہیں اسی طرح انگریزی میں پڑھایا جانے والا سائنس اور فلسفہ گھر کے اندر کے عقیدوں اور توہمات پر اثر انداز نہیں ہو پاتا اور ہمارے عالم وفاضل اور دانش ور بھی اپنے عملی برتاؤ میں اکثر غیر متمدن یا دانش دشمن رہتے ہیں۔ اسی کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ جب تک دانش، فلسفہ اور سائنس عام گھروں کی فضا کو نہ بدلے مرآۃ العروس اور بنات النعش کی معلومات بن کر معمولی پڑھے لکھے نوجوانوں اور بہو بیٹیوں تک نہ پہنچے اس وقت علم و دانش کی روایت مضبوط نہیں ہوگی اور ادب کو بھی منور نہ کر سکے گی۔

پچھلے چند سال سے اساسیت یا تجدیدیت کا چرچا بھی سننے میں آنے لگا ہے ادب پر اس کی پرچھائیں تو

ابھی ہلکی ہے لیکن ادب کے علاوہ دیگر تحریروں میں اس کی جھلکیاں ملنے لگی ہیں۔ اساسیت یا FUNDAMENTALISM اگر بنیادی اصولوں کی طرف توجہ دینے کا نام ہے تو کچھ ایسی بری بات نہیں لیکن اس کے پردے میں دقیانوسیت اور ظلمت پرستی کی نہیں اندھی ماضی پرستی کا بھی فروغ ہوتا ہے اور یہ دانش سے زیادہ دانش دشمنی کے راستے پر لے جاتی ہے اور یہ روایت پرستی سے بھی پیچھے لے جانے والی روایت ہے جسے دانش سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔

ادب کا کوئی تذکرہ انداز بیان اور اسلوب نگارش کے بغیر مکمل نہیں ہوتا اور کوئی تحریر جس کا رشتہ دانش سے ہو ایک مختلف طرز کے نثری اسلوب کا مطالبہ کرتی ہے۔ مولانا محمد حسین آزاد کے اسلوب کی دل کشی سے کسے انکار ہو سکتا ہے، مگر قاضی عبدالودود صاحب کا یہ الزام درست کہ یہ رنگین اور مرصع اسلوب تحقیق اور تنقید کے لیے موزوں نہیں کہا جاسکتا۔ ہماری نثر ابھی تک شاعری تو کیا غزل کے اثر سے بھی آزاد نہیں ہو سکی ہے۔ جہاں فکر کی گہرائی صراحت اور قطعیت چاہتی ہے وہاں غزل کے اشعار کے ٹکڑے کھپا دینے سے ہمارے اچھے اچھے نثر نگار کام چلا لیتے ہیں اور اسے فکر کی تہی مائگی کا پردہ بنا لیتے ہیں وجہ یہ ہے کہ ہماری نثر ابھی تک دانش کا وسیلہ بننے کے قابل نہیں ہے اور اس کے لیے ایک عمر درکار ہے اسی لیے نثر میں چمک دمک، رنگینی اور کیفیت تو ہے مگر قطعیت اور صراحت بہت کم ہے اور جب گہرے علمی اور سائنسی مسائل درپیش ہوں تو صراحت کا دامن ہاتھ سے چھوٹ جاتا ہے۔ انتہا یہ ہے کہ PRECISE اور EXACT کے صحیح ترجمے بھی موجود نہیں ہیں۔ اسی لیے ہماری تحریروں میں تحقیق کے مقابلے میں تاثر کا پلڑا ہمیشہ بھاری ہوتا ہے اور اچھے سے اچھے محقق اور نقاد بھی بے محابا واحد متکلم کا صیغہ استعمال کرنے سے نہیں ہچکچاتے۔ یہی نہیں تکرار اور لفاظی کا یہ حال ہے کہ بلا تکلف جملے کے جملے کاٹتے چلے جائیے عبارت کے تسلسل اور معنویت میں فرق نہیں آئے گا صاف ظاہر ہے کہ دانش اپنا اسلوب اظہار پانے میں ابھی ناکام ہے اور فکر کو اپنا طرز خود فراہم کرنا ہے۔

دانش سے دوری اور جذباتیت سے قربت کا ایک اور بالواسطہ نتیجہ اردو سماج کی پورے معاشرے سے بے تعلقی کی شکل میں ظاہر ہوا ہے اگر آج کوئی ۱۹۴۷ء کے بعد کے ادب سے آزادی کے بعد کے ہندوستانی معاشرے کا نقشہ بنانا چاہے یا کم سے کم اس ہندوستان کی جھلکیاں دیکھنا چاہے تو پچھلے ۳۸ سال کے ہندوستان کی تشکیل و تعمیر کا شاید ہی کوئی تصویر ملے یا کم سے کم نئے ہندوستان کو واضح نظریاتی سمت میں لے جانے کی تڑپ کا اندازہ نہ ہوگا بے اطمینانی ملے گی ماضی کا ماتم ملے گا مگر اس بے اطمینانی سے ابھرنے والی قریبی شرکت INTIMATE PARTICIPATION اور اس شرکت کے لیے جان لڑا دینے کا جذبہ بہت کم ملے گا جن لوگوں

کے لیے ادب ساحلِ دریا سے طوفان کا تماشا کرنے کا نام ہے ان کی بات اور ہے، مگر جو ادب میں وسیع تر شرکت ہی کا حصّہ جانتے ہیں ان کے لیے یہ بے تعلقی تشویش کا باعث ہوسکتی ہے گو اس کے بھی واضح اسباب موجود ہیں۔

بے تعلقی کے اس انداز کو ہندوستان کی دوسری زبانوں کی ادبیات سے اردو ادب کے تقابلی مطالعے سے سمجھا جاسکتا ہے۔ بنگلہ کی بھوکی پیڑھی تحریک ہو یا مراٹھی کی دلت پنتھر تحریک، تیلگو کی دگمبر شاعری کی تحریک ہو یا پنجابی ادب میں نکسلی لہجے کی شاعری اور جدید ہندی ادب میں احتجاج کی آوازیں، ان کی کوئی نظیر جدید اردو ادب میں نہیں ملتی۔ احتجاجی ادب کی جھلکیاں ہیں مگر کم ہیں اور دانش کا شور مدھم ہے، اور یہ بے تعلقی ہماری پہچان بنتی جارہی ہے۔

مبارک ہیں اردو ادب میں دانش وری کی روایت پر مذاکرے کے منتظمین جنھوں نے وقت کی ضرورت کو پہچانا ہے اور ایک اہم کام سرانجام دیا ہے۔ کمی کا احساس کمی کو دور کرنے کی طرف پہلا قدم ہوتا ہے۔ اگر یہ مذاکرہ اس کمی کی نشاندہی کرسکے تو ایک نہ ایک دن یہ کمی بھی دور ہوجائے گی اور اردو ادب دانش دشمنی کی روایت کے بجائے دانش وری کی راہوں پر مضبوطی سے قدم جماسکے گا۔ ●●

ڈاکٹر محمد حسن

پروفیسر اردو، جواہر لال نہرو یونیورسٹی، نئی دہلی

اردو میں دانشوری کی روایت (۲)

○

عقیدۂ محض کے دائرے سے الگ ہو کر اور متعین شدہ نتائج سے قطع نظر کر کے جو اس کے ذریعے حاصل ہونے والے مشاہدات اور تجربات سے منطقی استدلال اور سائنسی ربط و ترتیب کے ساتھ کسی نتیجے تک پہنچنا اور اس کے ذریعے زندگی کو بہتر بنانے کی جد و جہد میں شرکت سے دانشوری پیدا ہوتی ہے۔

○

اس موضوع پر ایک طویل بحث ہو سکتی ہے کہ آزادی کے بعد اردو میں بالخصوص دانش دشمن رجحانات کی بڑی چھان بین کی گئی ہے عقل پر عشق و وجدان بلکہ عقیدے کو ترجیح دی گئی ہے پاکستان کی یہ ضرورت تھی ہندوستانی مسلمان کی مجبوری اور پاکستان کے اردو ادب میں دانش دشمنی کی اس روایت کا اثر ہندوستان کے اردو ادب پر بھی پڑا۔

تین قسم کی "دانش وری" اس دور میں پنپتی ہے ایک وہ جسے دانش دشمنی کی روایت کہا جا سکتا ہے۔ دوسری 'دانشوری' تھی ہندوستانی مسلمان کے فکری احیا کی کوشش جو دانش نہیں عقیدے کے زیر سایہ ہوئی۔ اس طرز کی ایک اور دانش وری کی روایت تھی اصغر علی انجینئر کی تحریروں کی جسے نیا علم کلام کہا جا سکتا ہے اس میں مذہب اور عقیدے کی اس طرح توجیہ کی گئی تھی کہ دقیانوسیت کے بجائے روشن خیالی اور سوشلزم کے لیے گنجائش نکالی جا سکے۔ تیسری روایت تھی انقلاب کی روایت جس کا رشتہ عقیدے سے زیادہ دانش سے ملتا تھا جس کا عکس عصری ادب کے صفحات پر نظر آئے گا۔

ہندوستان میں اردو کا چلن کم ہو گیا، رسالوں کی پہنچ اور کتابوں کی رسائی محدود ہو گئی پبلشر کم بلکہ معدوم، کتب فروش کم بلکہ مفقود۔ ایسے میں اگر کوئی لکھنا بھی چاہے تو کیونکر لکھے اور چھاپے گا کون؟ اس صورت حال سے نکلنے کا ایک ہی راستہ ہے

وہ یہ ہے کہ ایک اچھا پبلشنگ ہاؤس ہو اور اس کے گرد لکھنے والوں کا ایک گروہ ہو جو اسی مقصد سے کام کرے کہ جدید ترین نظریات، علوم اور تحریکات سے اردو والوں کو واقف کرائے گا۔ اس اشاعت گھر کے کم سے کم چار بک شاپ ہوں اور ایک بلیٹن نما رسالہ۔ گجراتی میں ایک صاحب نے یہ اہتمام کیا تھا کہ ہر جدید ترین موضوع پر مستند کتابوں کی تلخیص دنیا بھر کی زبانوں سے گجراتی زبان کے ۲۰۰ صفحات میں کر کے الگ الگ کتابچوں کی شکل میں چھاپنا شروع کی تھی اور ہر کتابچے کی قیمت پانچ روپے ہوتی تھی اور اس سلسلے میں نیوکلر فزکس سے لے کر کرکٹ تک پر کتابچے شامل تھے اس قسم کا کام اردو میں بآسانی کیا جا سکتا ہے اب بھی اردو لکھنے والوں میں سائنس میں ڈاکٹر حبیب صدیقی اور ڈاکٹر رئیس احمد، سماجی علوم میں پروفیسر علی محمد خسرو، امتیاز احمد، رشید الدین خاں جیسے اہل قلم موجود ہیں اور خود ہمارے ادیبوں میں بھی علمی موضوعات پر لکھنے والوں کی کمی نہیں۔ ضرورت ہے انتظام کی۔ اور یہ انتظام کیا جا سکتا ہے اور اسکا آغاز اردو کانگریس ہی سے ہونا چاہیے۔ یقین مانیے یہ خسارے کا سودا نہیں ہے۔

○

رہی اردو اکادمیوں کی بات۔ یقیناً حکومت پانچ کروڑ روپیہ اکادمیوں پر خرچ کر رہی ہے۔ یہ بھی درست ہے کہ ان اکادمیوں سے کچھ فائدے بھی ہوئے ہیں کتابیں زیادہ چھپنے لگی ہیں اردو ادیبوں کی حوصلہ افزائی بھی ہوئی ہے پرانی کتابوں کے نئے ایڈیشن بھی چھپے ہیں مگر اردو دنیا کی ان سے صرف ایک ہی آس لگی ہوئی ہے اور وہ پوری نہیں ہوئی ہے۔ وہ ہے اردو کی تعلیم کا انتظام۔ اور جب تک یہ نہیں ہوتا اردو کا مستقبل محفوظ نہیں اور اکادمیاں شک و شبہ کی نظر سے دیکھی جاتی رہیں گی۔

حکومت نے ان اکادمیوں کے آئین میں بہت سے حقوق دے رکھے ہیں نہیں دیا ہے تو یہی حق نہیں دیا ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ ان اکادمیوں کے آئین میں مناسب تبدیلی کی جائے اور ان اکادمیوں کو یہ حق دیا جائے کہ وہ اپنے طور پر ماڈل اسکول کھول سکیں اور اپنے ذیلی دفاتر صوبے کے مختلف شہروں میں قائم کر سکیں اور وہاں بھی اس قسم کے اردو ماڈل اسکول قائم کر سکیں۔ بعض اکادمیوں کے پاس اتنی گرانٹ ہے کہ وہ آج بھی یہ کام کر سکتی ہیں اور یہ ہو تو اس مقصد کے لیے خصوصی گرانٹ دی جائے اس کے ساتھ جن اسکولوں یا کالجوں میں اکادمی مناسب سمجھے اپنی طرف سے اردو ٹیچر مقرر کر سکے یہ اس وقت تک جب تک انھیں باقاعدہ اردو ٹیچر نہ مل جائیں۔ اکادمی کے ماڈل اسکول اردو میڈیم کے بھی ہوں گے اور اختیاری اردو کے بھی اور ان میں دیگر مضامین بھی پڑھائے جائیں گے۔

اس کے ساتھ ساتھ نصاب اور اردو اساتذہ کی تربیت کا کام بھی اکادمیوں کے سپرد ہو۔ جب تک اردو تعلیم میں اکادمیوں کی کارگزاری قابل اطمینان نہیں ہوتی اس وقت تک اکادمیوں پر اردو دنیا کا اعتماد بحال نہیں ہو سکتا۔

●●

پروفیسر محمد محسن
پٹنہ

آزادی کے بعد ہندستان میں اردو دانشوری

کسی علمی یا ادبی اصطلاح کو بحث و مباحثہ کا موضوع قرار دینے سے پہلے اس کی تعریف کا تعین ضروری ہے یعنی اس کی وضاحت کہ وہ اصطلاح کس خاص معنی میں استعمال کی جا رہی ہے تاکہ مباحثہ میں حصہ لینے والوں کے سامنے اس کا ایک مشترک اور متفقہ مفہوم ہو اور ہر شخص اسی مفہوم کی نسبت سے گفتگو کرے۔ یہ تعریف ایسی ہونی چاہئے کہ ہر اہل الرائے کو اس سے اتفاق ہو، اسی صورت میں یہ تعریف معروضی سمجھی جائے گی ورنہ اس کی حیثیت موضوعی ہو جائے گی اور بحث و مباحثہ کے نتیجے میں کوئی منصفانہ اور مفید فیصلہ نہیں ہو سکے گا۔ جس کے بغیر بحث و مباحثہ کا حقیقی مقصد فوت ہو جائے گا۔ میرے اس مختصر مضمون کی غرض و غایت یہی ہے۔

دانش کا مصدر دانستن ہے جس کا لغوی معنی جاننا ہے۔ اس اعتبار سے علم اور دانش مترادف الفاظ سمجھے جا سکتے ہیں۔ لیکن دانش کا لغوی معنی صرف اتنا ہی نہیں ہے، اس میں عقلمندی، دانائی، سمجھ بوجھ جیسے معنویات بھی شامل ہیں جس کی تصدیق دانشمند کے لفظ سے ہوتی ہے۔ جس طرح ہر عالم کا دانشمند ہونا ضروری نہیں ہے، اسی طرح ہر عالم کا دانشور ہونا بھی ضروری نہیں ہے۔ لیکن ہر دانشمند کا عالم ہونا ضروری نہیں ہے مگر ہر دانشور کو عالم ہونا لازمی ہے۔ میرے خیال میں دانشور کی اصطلاح اتنی ہی بلیغ ہے اور تقریباً وہی مفہوم ادا کرتی ہے جو عہد قدیم میں عربی لفظ حکیم سے ادا ہوتا تھا۔ حکیم کا لغوی معنی بھی وہی ہے جو دانشور کا ہے یعنی عقلمند، دانا، اہل علم۔ اس کے علاوہ حکیم کا لفظ ایک وسیع معنی بھی رکھتا ہے، سب علموں کو جاننے والا۔ اس اعتبار سے فلاسفر کی مغربی اصطلاح کا مفہوم حکیم کے مفہوم سے ملتا جلتا ہے۔ چنانچہ بعض مستند لغات میں حکیم کے معنی فلاسفر بھی پایا جاتا ہے۔ فلاسفر کا ابتدائی معنی علم و عقلمندی کا شائق تھا۔ لیکن بعد میں فلاسفر کے لقب سے اسی کو سرفراز کیا جانے لگا جو اپنے عہد کے مروجہ علوم پر کامل دسترس رکھتا ہو۔ انگریزی کا لفظ (INTELLECTUAL) جب دانشور کا مترادف سمجھا جاتا ہے تو اس کا مفہوم بھی محض عالم کے لفظ سے ادا نہیں ہو سکتا۔

حکیم سے مراد سب علموں کا جاننے والا اس وقت تک حقیقت پر مبنی تھا جب علم کے شعبے محدود تھے، ان کی شاخیں

بھی گنی چنی تھیں اور کسی ایک شخص کے لیے اپنے عہد کے علوم سے پوری آشنائی ممکن تھی، مثلاً بوعلی سینا کو حکیم بوعلی سینا صرف اس لیے نہیں کہا جاتا تھا کہ وہ طب کا ماہر تھا۔ اس وقت کے سارے علوم منطق، فلسفہ، تاریخ، ادب، دینیات، علم نجوم و ہیئت وغیرہ ان سب پر اسے عبور حاصل تھا۔ اس عہد کے علوم کے اکثر شعبوں پر اس کی تصنیفات تھیں۔ یہی حال یونان کے فلسفیوں سقراط، افلاطون، ارسطو وغیرہ کا بھی تھا۔ یہ سب کے سب اپنے عہد کے علوم کے کم و بیش ہر شعبے پر اپنا انفرادی نقش چھوڑ گئے ہیں۔ عہد قدیم میں ماہر طب کو بھی اسی معنی میں حکیم کہتے تھے اور یہ روایت آج بھی باقی ہے۔ گو آج کا حکیم صرف طبیب ہوتا ہے۔ اس دور کا طبیب، فلسفہ، تاریخ، ادب، دینیات، علم نجوم و ہیئت، حیاتیات کی مختلف شاخیں ان سے کماحقہ آشنا ہوا کرتا تھا۔ اس کے علاوہ وہ اپنی علمی، عقلی، فکری اور تخلیقی صلاحیتوں کے بل پر ان علوم کی سرحدوں کو آگے بڑھانے میں اپنا انفرادی رول بھی ادا کیا کرتا تھا۔ آج ہم اس کے اسی خصوصی وصف کی بدولت اسے اہل عقل و دانش یا دانشور کے نام سے یاد کرتے ہیں۔

حکیم کی اصطلاح کی طرح فلسفی کی اصطلاح بھی ویسی ہی ہمہ گیر تھی۔ فلسفی صرف اسی کو نہیں کہا جاتا تھا جو محض فلسفہ یعنی مابعد الطبیعاتی مسائل کا علم اور ان کا بیان و تشریح، تجزیہ اور حل سے تعلق رکھتا تھا بلکہ طبیعات، علم کیمیا، علم ہندسہ اور دوسرے سائنسی علوم سے بھی اسے سروکار رہا کرتا تھا۔ فلسفی کی روایتی اصطلاح کا وجود آج بھی ڈاکٹر آف فلاسفی کی سند میں قائم ہے۔ اس کے سند یافتہ کے لیے فلسفے کا عالم ہونا ضروری نہیں ہے۔ سائنس، طب، ادب، سماجیات، معاشیات یعنی علم کا شاید ہی کوئی شعبہ ہوگا جس کا فارغ التحصیل پی ایچ ڈی کی سند سے فائز ہونے کا اہل نہ سمجھا جاتا ہو۔

دانشور، حکیم، فلسفی کے جس قدیم مفہوم کی وضاحت سطور بالا میں کی گئی ہے اس کا اطلاق آج کے دانشور پر نہیں کیا جا سکتا۔ حیوانی زندگی کا ارتقا اور علم کی ترقی ان دونوں میں گہری مماثلت ہے۔ علم آدمی کا طرۂ امتیاز ہے اور آدمی حیوانی تخلیق کا شاہکار۔ جس طرح حیوانی ارتقا یا اعضائے جسمانی کی انفرادی بالیدگی، تشکیلی تفریق Differentiation of Structure اور تخصیصی فعلیت Specialisation in Function کے اصول کارفرما ہے، علوم کی ترقی میں بھی اسی اصول کی کارفرمائی ہے۔ ابتدا میں علم کی قسمیں ہی نہیں بلکہ ہر علم کی شاخیں بھی کم تھیں اور ہر ایک شخص کا ہر علم پر دسترس رکھنا ممکن تھا لیکن جیسے جیسے علم کی ترقی ہوتی گئی صرف اس کے شعبے ہی نہیں بلکہ شعبے کی شاخیں بھی کثیر ہوتی چلی گئیں اور آج علم کا ہر شعبہ اس کی نت نئی شاخوں میں بٹ گیا ہے۔ چنانچہ ایک شخص غیر معمولی صلاحیتوں کے باوجود علم کے کسی شعبے کی ہر شاخ پر قدرت رکھنے کا اہل نہیں ہو سکتا۔ اسی لیے آج ہم کسی شخص کو اس معنی میں دانشور، حکیم یا فلسفی نہیں کہہ سکتے جس معنی میں یہ اصطلاحیں ابتدا میں استعمال ہوتی تھیں۔ اس

کے باوجود جو شخص کسی ایک شعبۂ علم کی کسی ایک شاخ کے جزو کل پر قدرت رکھتا ہو لیکن کسی دوسرے شعبۂ علم سے اسے دور کی بھی شناسائی نہ ہو ہم اسے عالم کہہ سکتے ہیں دانشور نہیں کہیں گے۔ یہ صحیح ہے کہ آج کا دانشور موجودہ علوم اور ان کی گوناگوں شاخوں سے پوری طرح بہرہ ور نہیں ہو سکتا۔ پھر بھی اس سے توقع کی جاتی ہے کہ اسے دوسرے علوم کی کم از کم مبادیات سے ایک گونہ آشنائی ضرور ہوگی۔ اس کے بغیر اس کا ذہن کشادہ نہیں ہو سکتا۔ جو شخص حقیقی معنوں میں تعلیم یافتہ سمجھا جائے گا اس کی تعریف انگریزی زبان میں اس طرح کی گئی ہے: One who knows everything of something & something of everything. یعنی وہ جو ہر شے کے متعلق کچھ نہ کچھ جانتا ہو اور کسی شے کی ساری کنہیات سے بخوبی واقف ہو۔ اسی طرح دانشور بھی وہی کہا جائے گا جو اپنے عہد کے دوسرے علوم سے کم از کم متعارف ہو اور ساتھ ہی کسی ایک علم کی کسی ایک شاخ پر اس کی پوری طرح دسترس ہو۔ انگریزی کی اصطلاح Liberal Education سے متصف ہونا ایک دانشور کے لیے لازمی ہے۔ اس کے بغیر کسی کی ذہنی اور فکری صلاحیتوں میں بالیدگی، لچکیلا پن اور تنوع پیدا نہیں ہو سکتا۔ فکر کی بلندی اور گیرائی، نظر کی وسعت اور دقت رسی دانشوری کی اساس ہیں۔ کسی علم سے حقیقی وابستگی کا ثبوت اُسی شخص کے علمی کارناموں میں مل سکتا ہے جس کا اس علم کی ترقی و فروغ میں کچھ نہ کچھ دخل رہا ہو۔ اس کے فکری اور استدلالی صلاحیتوں کی بلوغت اور بلاغت نہایت ضروری ہیں۔ اور یہی اس شخص کی دانشوری کی صحیح علامت بھی ہوگی۔

دانشوری کی اس تشریح و تعریف کے پس منظر میں جب ہم آزادی کے بعد اردو علم و ادب پر نگاہ ڈالتے ہیں تو ہمیں سخت مایوسی کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ جہاں تک علمی تخلیقات اور کارناموں کا تعلق ہے ہمیں ان کا فقدان نظر آتا ہے۔ آزادی کے بعد حالیہ علوم سے متعلق کوئی ایسی تخلیق شاید اردو میں ڈھونڈنے پر بھی نہیں مل سکے گی جو کسی اہمیت کی حامل سمجھی جائے خواہ وہ علوم سائنسی یا غیر سائنسی ہوں۔ ہندستان کی مختلف اردو اکیڈمیاں نئی کتابوں پر انعام دیتی ہیں لیکن ان کتابوں میں شاید ہی کوئی علمی کتاب بھی شامل ہوتی ہے۔ اب بے ادبی کارنامے۔ ہمارے بیشتر ادیبوں کا مبلغ علم صفر کے برابر ہوتا ہے ان کا مطالعہ اس صنف ادب سے آگے نہیں بڑھتا جس سے انھیں شغف رہ گیا ہے۔ انھیں صحیح معنوں میں تعلیم یافتہ کہنا بھی شاید روا نہ ہوگا۔ چہ جائیکہ انھیں دانشوروں کے زمرے میں داخل کیا جائے۔ ہمارے آج کے اردو ادب کے کارنامے عموماً چار صنفوں میں بانٹے جا سکتے ہیں۔ غزل، افسانہ، ادبی تحقیق اور ادبی تنقید۔ جہاں تک مروجہ غزل گوئی اور افسانہ نگاری کا تعلق ہے ان میں دانشوری کا نشان ڈھونڈنے کی کوشش شاید رائگاں ثابت ہوگی۔ علم و دانش سے بہرہ مند ہوئے بغیر بھی محض مشق اور لگن کے نتیجے میں ایک شخص کامیاب غزل گو اور افسانہ نگار بن سکتا ہے۔ ادبی تحقیق و تنقید میں البتہ دانشوری کے

نشانات مل سکتے ہیں۔ لیکن باوجود اس کے کہ تحقیق اور تنقید سے زیادہ تنقید سب کے بس کی بات نہیں ہوتی، آج یونیورسٹیوں اور کالجوں میں اردو کا ہر لکچرر محقق اور نقاد بننے کی ہوس کا شکار ہے چنانچہ آج کے دور میں تحقیق اور تنقید کے میدان میں گھوڑے دوڑانے والے کہاں تک اپنے وقت کے مروجہ علم سے دور کی بھی شناسائی رکھتے ہیں یہ خود ایک تحقیق کا مسئلہ بن جاتا ہے۔ اور بقرینۂ مثال اس معاملے کی چھان بین میں ناامیدی کا منھ دیکھنا پڑے گا۔ اب رہیں اردو تخلیق کی دوسری صنفیں یعنی نظم گوئی اور ناول نگاری، ایک دانشور ناول نگار یا نظم کا شاعر وہی ہوگا جس نے مروجہ علوم سے دور کا ہی تعلق رکھا ہے اور ان کی کچھ نہ کچھ خوشہ چینی کی ہے۔ وہ موجودہ سائنس کی چلتی پھرتی دریافتیں، انکشافات اور معروف کارناموں، علم السیاست، سماجیات، اقتصادیات، تاریخ وغیرہ کی مبادیات، اور ملکی اور غیر ملکی ادبی تخلیقات کے جواہر پاروں سے کم از کم متعارف ہے۔ آزادی کے بعد اردو میں سیکڑوں ناول لکھے گئے ہوں گے اور کتنی نظمیں سپرد قلم کی گئی ہوں گی لیکن ان میں مشکل کہیں دانشورانہ سمجھ بوجھ اور دانائی، دقت رسی اور بصیرت، جدت طرازی اور انوکھاپن، ذاتی نظریۂ حیات اور انفرادی انداز فکر و نظر کے نشان مل سکیں گے۔ آج اردو کا فن کار اور اردو کا قاری دونوں ہی کو علوم حاضرہ سے جیسے الرجی ہوگئی ہے۔ اس صورت میں اردو میں دانشوری کا فقدان کوئی عجیب بات نہیں ہے۔ میرا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ اردو کی دنیا آزادی کے بعد دانشوروں سے خالی ہوگئی۔ کتنے ایسے دانشوروں کے نام گنوائے جاسکتے ہیں جن کی پیدائش اور نشو و نما گو آزادی کے بہت پہلے ہوئی تھی لیکن آزادی کے بعد بھی ایک عرصے تک وہ دانشوری کی شمع سے ہمیں بصیرت افروز کرتے رہے۔ مثلاً ڈاکٹر عابد حسین، پروفیسر محمد مجیب، ڈاکٹر ذاکر حسین، ڈاکٹر غلام السیدین، قاضی عبدالودود، پروفیسر کلیم الدین احمد، اختر اورینوی، کرشن چندر، بیدی، فراق، فیض وغیرہ وغیرہ جو اب دار فانی سے کوچ کرچکے ہیں۔ ان کے علاوہ چند ایسے دانشور آج بھی ہمارے درمیان بقید حیات ہیں جن کی شخصیت اور کارنامے دانشوری کا جیتا جاگتا مفہوم واضح کرنے میں معاون ہوں گے۔ مثلاً آل احمد سرور، ڈاکٹر محمد حسن، مالک رام، صباح الدین، عطاء اللہ پالوی، پروفیسر سید حسن۔ ان کے علاوہ چند ایسے اور نام بھی گنوائے جاسکتے ہیں جن سے یا تو میں ناواقف ہوں یا جس کی اس وقت بازیافت کرنے میں ناکام ہورہا ہوں لیکن انھوں نے بھی آزادی کے پہلے سے ہی اپنی دانشوری کا چراغ جلانا شروع کردیا تھا اور اب ان میں سے اکثر چراغ سحری کی طرح ہماری نئی نسل کو تادیر روشن کرسکیں گے۔ البتہ مجھے کوئی ایسا دانشور نظر نہیں آتا جس نے آزادی کے بعد ہماری توجہ کا مرکز بننا شروع کردیا ہو۔ ہوسکتا ہے کہ اس کا سبب میری کم علمی اور شاید کم نظری ہو۔

ڈاکٹر ابواللیث صدیقی
کراچی

آزادی کے بعد اردو دانشوری کا جائزہ

اس مختصر مقالہ کا موضوع آزادی کے بعد اردو دانشوری کا ایک جائزہ ہے۔ دانشوری کا مفہوم بڑا وسیع ہے اور اس میں شعر و ادب کے علاوہ جملہ علوم و فنون آجاتے ہیں۔ وہ علوم بھی جن کا تعلق محض فکر، فلسفہ، منطق اور علوم متعلقہ سے ہے اور وہ جن کا تعلق تاریخ، سیاست، تعلیم، حیاتیاتی Biological اور طبیعاتی Physical علوم Sciences سے ہے۔ مذہبیات اور اس کے مختلف مباحث اور موضوعات بھی اس میں شامل ہیں اور زندگی کے لیے مستقبل کی منصوبہ بندی کی تجاویز اور منصوبوں کا مطالعہ بھی دانشوری کا حصّہ ہے۔ یہ جملہ موضوعات کسی بھی زبان میں ادا ہو سکتے ہیں، لیکن کتنے، کس حد تک اور کس معیار تک، اس کا تعلق اس زبان سے ہے جس کو ان کے اظہار اور ان پر بحث کا ذریعہ بنایا جائے، اس کا ذخیرۂ الفاظ، اس کے تاریخی سرمائے، اس کی علمی اور فنی روایات، اس کے اسالیب اور سب سے زیادہ اس زبان اور اس کے ذریعے ماضی، حال اور مستقبل پر غور و فکر کے لیے احساس ذمہ داری یا Commitment یہ احساس ذمہ داری جو فکر و دانش کی اساس ہے جبر و زبردستی یا Regimentation سے پیدا نہیں ہوتا، سوائے ایسی صورت کے جب یہ جبر یا Regimentation خود اس فکر کی بنیاد بن جائے جس پر دانشور ایمان رکھتا ہو اور یہ جبر پھر جبر نہیں رہتا معمول بن جاتا ہے۔ آپ اسے عقیدہ کہیں، مذہب، ایمان، نظریہ، چاہے جس نام سے یاد کریں۔

۱۹۴۷ء سے پہلے کے عشرہ میں آزادی کی جدوجہد اپنے نقطۂ عروج پر تھی اور ہمارا شعر و ادب بھی اس کی عکاسی کر رہا تھا۔ شاعروں اور ادیبوں کا تعلق خواہ دائیں بازو سے تھا یا بائیں بازو سے اس جدوجہد میں سب یکساں طور پر شریک اور فعال تھے، اس لیے اس دور کے ادب میں فکری اعتبار سے بڑا عزم و استقلال، کرب و بے چینی، مستقبل کا خواب جھلکتا تھا، لیکن بعض پہلو ایسے تھے جہاں فکری دھارے الگ الگ تھے، ایک متحدہ ہندستان یا آزاد پاکستان اور آزاد بھارت، ایک طرف وطن قوم کی بنیاد اور دوسری طرف مذہب اور دین کو اساس سمجھا جا رہا تھا، ان دو فکری اور نظریاتی تقاضوں کی منطق اس مقالہ کا موضوع نہیں لیکن اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ دونوں محاذ اپنی اپنی فکر کے مطابق ایک مقصد یعنی آزادی کے حصول کے لیے جدوجہد میں مصروف تھے۔

اسی عشرہ میں اس تحریک کے شباب کا دور شامل ہے جسے اصطلاحی طور پر ترقی پسند تحریک کا نام دیا گیا

تھا، اس کے تسلیم کرنے میں کسی کو تامل نہیں ہوگا کہ اس تحریک نے اس ملک میں جنم نہیں لیا تھا اور اس کے رشتے اور تانے بانے ایک وسیع تر نظریاتی تحریک سے منسلک تھے، اس کا سارا زور انقلاب اور بغاوت پر تھا اور یہ فکری رویہ صرف سیاست تک منحصر اور محدود نہیں تھا بلکہ اس کی زد میں جملہ اخلاقی اور تہذیبی قدریں آگئی تھیں جن کو اس تحریک کے علمبردار ایک فرسودہ نظام کی نشانی سمجھتے تھے اور ایک نئے نظام کے آفتاب کے طلوع ہونے سے پہلے قدامت اور روایت کے اس اندھیرے کو دور کرنا ضروری تھا، یہ طوفان ایسی شدت سے اٹھا کہ بظاہر تمام سماجی قدریں اور روایات اس کے زور کے سامنے خس و خاشاک کی طرح بہتی نظر آئیں، لیکن آندھی صرف چڑھنے کے لیے ہی نہیں آتی، یہ اُترتی بھی ہے اور جب اُترتی ہے تو پھر مطلع صاف ہوتا ہے۔ یہ عشرہ گزر گیا تو اس انداز فکر میں بھی تبدیلی آئی اور یہ تبدیلی اس اعتدال کی صورت میں نظر آتی ہے جس میں روایت کی اہمیت اور تجربے کی ضرورت میں ہم آہنگی کو ایک صحت مند اور مثبت ادبی نظریہ کے طور پر قبول کیا گیا، ۱۹۴۷ء کے بعد کی شاعری، تنقید اور ادب کی تمام دوسری اصناف میں اس کا اظہار ملتا ہے اور قدرتی طور پر یہاں ایک نئے فکری دور کے آثار ملتے ہیں۔

آزادی کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ پاکستان اور بھارت دونوں میں آزاد مملکتوں کی حیثیت سے قیام کے بعد 'تعمیر نو' کا ایک احساس اور ضرورت جنم لیتی ہے۔ آزادی جو بڑی جانی اور مالی ہر طرح کی قربانیوں کے بعد حاصل ہوئی تھی اسے قائم رکھنے اور بدلے ہوئے حالات میں نئے تقاضوں کو پورا کرنے اور نئے چیلنج قبول کرنے کی اہمیت کو سب تسلیم کرتے ہیں۔ ان کاموں کے لیے جذبات کی شدت سے زیادہ فکر کے ٹھہراؤ کی ضرورت ہوتی ہے، تعمیر نو کے لیے منصوبے جذبات کے ساتھ فکر کی گہرائی، علم کی گہرائی اور صلاحیتوں کے مناسب استعمال کی حاجت ہے۔ اس لیے اس عشرہ کے فوراً بعد اگرچہ بعض اصناف خصوصاً شاعری اور افسانوی ادب میں ۱۹۴۷ء کے فسادات اور ان سے پیدا ہونے والے واقعات اور معاملات کا احساس اور اظہار شعر و ادب میں سب سے نمایاں عنصر ہے لیکن ایک عشرہ میں ہی سنجیدہ فکر اور تعمیری جذبہ سامنے آجاتا ہے اور یہ سلسلہ اب تک جاری ہے، آگے اردو کے حوالے سے اس سلسلے کا مختصر جائزہ لیتے ہیں۔

اعلیٰ ترین سطح پر ہر طرح کے علمی اور ادبی، تخلیقی، تحقیقی اور تنقیدی مضامین اور مباحث کے لیے اردو کو ذریعۂ اظہار بنانے سے اس بات کی مزید تصدیق ہو گئی کہ اردو میں تمام علوم فنون کے اظہار کی جس میں دنیا کے جدید ترین علوم شامل ہیں پوری صلاحیت ہے۔ ضرورت صرف اس صلاحیت سے کام لینے کی ہے۔ اس تصدیق کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ انگریزی کی بالادستی ہمارے پورے تعلیمی اور تہذیبی نظام میں اس کی گرفت اب آہستہ آہستہ کمزور پڑ رہی ہے اور یہ بات پوری طرح تسلیم کر لی گئی ہے کہ کسی غیر ملکی زبان کو ذریعۂ تعلیم و تحقیق کو کسی اعلیٰ منزل تک رسائی تو دور کی بات ہے معمولی علمی و فنی استعداد بھی پیدا نہیں ہو سکتی۔

اس اندازِ فکر کی تبدیلی کا کچھ اندازہ مختلف اداروں سے ہوتا ہے جو مختلف منصوبوں کی تکمیل کے لیے قائم کیے گئے۔ ان میں سے بعض اداروں کا قیام ہماری تہذیبی روایات اور تاریخی سرمائے کے تحفظ کی خاطر عمل میں آیا۔ مثلاً انجمن ترقی اردو جس نے ۱۹۴۷ء سے پہلے بھی اردو کے قدیم ادب کی بازیافت میں گراں قدر خدمات انجام دی تھیں ان کا سلسلہ قیام پاکستان کے بعد بھی جاری رہا۔ اس سلسلے میں انجمن نے قاموس الکتب کی کئی جلدیں شائع کیں، جن میں اردو کی کتابوں کا موضوع کے اعتبار سے ذکر کیا گیا ہے۔ مولوی عبدالحق کی مرتبہ لغت کبیر کی دو جلدیں شائع کیں، تذکروں اور تاریخوں کی اشاعت کا سلسلہ بھی جاری رہا۔ بعض کتابوں کے نئے ایڈیشن شائع ہوئے اور بعض نئی کتابیں شائع ہوئیں۔ انجمن نے پی ایچ ڈی کے لیے لکھے جانے والے بعض مقالات بھی شائع کیے اور اس طرح قدیم ادبی آثار اور روایات کے تحفظ کے کام کو آگے بڑھایا۔

کم و بیش اسی مقصد کے لیے ایک اور ادارہ مجلس ترقی ادب کے نام سے شائع ہوا، مجلس نے بھی اپنے منصوبوں میں سب سے زیادہ اہمیت اردو کے قدیم آثار اور روایات کے تحفظ کو دی ہے، مثلاً مجلس نے سرسید احمد خاں کے مضامین و مقالات کئی جلدوں میں مرتب کر کے شائع کیے۔ تذکروں کے بعض ایڈیشن نئی ترتیب و تدوین کے ساتھ شائع کیے۔

۱۹۴۷ء سے پہلے اردو میں جدید سائنس اور ٹکنالوجی پر جو کام ہوا تھا وہ اس مقصد کے لیے قائم ہونے والے اداروں نے کیا تھا، مثلاً دلی کالج کا دارالترجمہ، سائنٹفک سوسائٹی سرسید احمد خان والی جامعہ عثمانیہ وغیرہ۔ لیکن اب یہ کام ان تمام اداروں نے اپنے ذمہ لیا جو اردو کے علمی سرمایہ میں اضافہ کو بھی اپنے فرائض میں شامل سمجھتے تھے، مثلاً مجلس نے جدید طبیعات کا تعارف از پروفیسر محمود انور، نامور مسلم سائنسدان از حمید عسکری، خلا کی تسخیر از حبیب اللہ خاں شائع کیں، دو جلدیں طب جدید پر با تصویر ماہیت الامراض کے عنوان سے حکیم محمد شریف جامعی نے شائع کی۔

مرکزی ترقی اردو بورڈ بھی کم و بیش ان مقاصد کی تکمیل کے لیے قائم ہے۔ بنیادی طور پر اس کے ذمہ دار اردو کی ترقی و اشاعت کے لیے مناسب منصوبوں پر عمل کرنا تھا، ایک کام اس بورڈ نے یہ کیا کہ اردو کے ادبی رسائل میں شائع ہونے والے پچاس سال کے مضامین کا ایک اشاریہ Index تیار کرایا۔ افسوس کہ یہ بعض اسباب کی بنا پر شائع نہیں ہو سکا لیکن کراچی یونیورسٹی کے شعبۂ اردو میں محفوظ ہے، اس کا ایک اور اہم منصوبہ بنیادی اردو کا تعین تھا، یہ لغت اب شائع ہو چکی ہے اور اس کے بنیادی اردو پنجابی، بنیادی اردو سندھی ایڈیشن بھی شائع ہو چکے ہیں، بعض اردو لسانی لغت بھی تیار ہوئے لیکن یہ شائع نہیں ہوئے، البتہ ایک پانچ لسانی لغت اس ادارے نے شائع کی۔

اردو کے حوالے سے ایک Inter-disciplinary منصوبہ بند مطالعے اور تحقیق کی روایت کو تقویت پہنچی جو در اصل ہماری ایک قدیم علمی روایت کی بازیافت ہے پچھلی نصف صدی کو تخصیص یا Specialization

کا نقطۂ عروج کہا جاتا ہے اور اس روایت نے ایسے ماہرین پیدا کیے جو اپنے علوم میں درجۂ کمال کو پہنچ گئے لیکن علوم کے باہمی ربط اور انحصار کے علم سے محروم ہو گئے، ہمارے پرانے علما بیک وقت عالم دین بھی تھے، اس کے لیے وہ زبان، ادب لغت اور قواعد کے بھی عالم ہوتے تھے، منطق، فلسفہ، حکمت، کیمیا، شعر و ادب سب پر اُن کی نظر ہوتی تھی اور وہ حقیقی معنوں میں جامع علوم تھے اور ان کی اس جامعیت کا فیض ان کے شاگردوں تک پہنچتا تھا، دورِ جدید کے شاگرد ایسے اساتذہ اور علما کی فیض رسانی سے محروم ہو گئے، اب اس طرح کے بین العلوم مطالعے اور تحقیق کی اہمیت کو محسوس کیا جانے لگا ہے اور علوم و فنون اعلیٰ تعلیم کے لیے بعض دوسرے علوم اور شعبوں کا علم بھی ایک لازمی شرط قرار دیا جانے لگا ہے۔ ہمارے نظامِ تعلیم، تدریس اور تحقیق میں یہ بھی ایک اہم موڑ ہے۔

جیسا کہ میں اس مقالہ میں پہلے عرض کر چکا ہوں اردو کے حوالے سے جب فکری اور ذہنی تجزیہ پر نظر ڈالی جاتی ہے تو ایک بات جو خاص طور پر نمایاں ہوتی ہے وہ تاریخی شعور اور روایت کی اہمیت اور تسلسل کا احساس ہے۔ اس کا ایک نتیجہ یہ ہوا ہے کہ اردو میں بعض اہم تاریخی دستاویزات کا ترجمہ ہوا ہے اور تاریخ اور تہذیب کے مختلف ادوار پر نئی کتابیں، مضامین اور مقالات لکھے گئے ہیں۔

خالص فلسفہ، مابعد الطبیعات، منطق اور معقولات و منقولات پر بھی اس فن کے ماہرین کی توجہ رہی، ابتدائی دور میں پروفیسر محمد شریف صاحب اور خلیفہ عبدالحکیم صاحب نے فلسفہ کے بعض موضوعات پر اور خلیفہ صاحب نے اقبال کی فکر اور فلسفہ پر مضامین اور کتابیں تصنیف کیں، اس سمت میں بھی فلسفہ کی بعض بنیادی کتابوں کے ترجمے اور ان کے جدید ایڈیشن تعلیقات اور حواشی کے ساتھ شائع ہوئے۔

مذہب کے حوالے سے ۱۹۴۷ء میں تصنیف تالیف و ترجمہ ہونے والی کتابوں، مضامین اور مقالات کا ایک طویل سلسلہ ہے جو آج بھی جاری ہے۔ بعض تصانیف انفرادی ہیں، بعض اداروں، انجمنوں وغیرہ نے بھی اس قسم کی تصانیف کا پورا سلسلہ شروع کیا ہے اور اس موضوع پر بنیادی مسائل اور عصری مسائل و معاملات دونوں کی طرف توجہ رہی ہے۔

یوں تو پاکستان میں اردو میں بہت سے رسالے شائع ہو رہے ہیں اور ان میں سے بعض کا علمی اور ادبی معیار خاصا بلند ہے لیکن بعض رسالے جن کی حیثیت محض ایک رسالے کی نہیں تھی بلکہ جو بذاتِ خود ایک ادارہ تھے ختم ہو گئے۔ ان میں ادبی دنیا خاص طور پر قابلِ ذکر ہے، مولانا صلاح الدین احمد جو اس کے مدیر تھے ایک مردِ قلندر تھے اور درویشی اور قلندری کے جو صفات میں نے ۱۹۴۷ء کے بعد پاکستان میں اپنی آنکھوں سے ان کی ذات میں دیکھیں وہ کم لوگوں میں نظر آئیں۔ انھوں نے ادیبوں، انشاپردازوں، ناقدوں، شاعروں اور مضمون نگاروں کی پوری ایک نسل کی ذہنی تربیت کی اور موجودہ نوجوانوں

کی ذہنی بیداری میں ان کا بڑا حصہ ہے۔ نیرنگ خیال بھی اپنی روایتی اہمیت ختم کر چکا۔ سر عبدالقادر کا مخزن اگرچہ اصل مخزن کی حیثیت سے ۱۹۴۷ء سے پہلے ختم ہو چکا تھا لیکن اس کو زندہ کرنے کی کوشش کی گئی۔ افسوس کہ نئے ادبی مزاج کا ساتھ نہ دے سکا اور ختم ہوا۔ ایک اور تاریخی ادارہ 'ہمایوں' تھا، جو میاں بشیر احمد کے نام اور کام سے زندہ تھا۔ میاں صاحب خود ہماری تہذیبی روایات شرافت اور وضعداری کی ایک علامت تھے۔ ان کے بعد اب ایسا کوئی رسالہ نہیں رہا جسے 'ہمایوں' کا درجہ دے سکیں۔ رسالہ اردو جاری ہے لیکن اب یہ وہ نہیں جو عبدالحق کا رسالہ 'اُردو' تھا۔ بات یہ ہے کہ رسالے صرف رسالے نہ تھے، ادبی تحریکات کے علمبردار تھے اور ان کے مدیر بڑی قدآور شخصیات تھے اور اورینٹل کالج لاہور کا رسالہ اور اورینٹل کالج میگزین اس علمی اور تحقیقی معیار کا تھا کہ برصغیر پاک و ہند سے باہر بھی اسے بڑی وقعت اور اہمیت حاصل تھی۔ یہ اب بھی نکلتا ہے لیکن اب اس کا وہ معیار نہیں رہا۔ اس کا تاریخی دور ڈاکٹر سید محمد عبداللہ کی ادارت کے ساتھ ختم ہو گیا جو اب ایک دوسرے منصوبے یعنی دائرۂ المعارف اسلامیہ یعنی لائیڈن والی Encyclopedia of Islam کے ترجمۂ اضافے کی تکمیل میں مصروف ہیں جو بجائے خود ایک وسیع علمی کام ہے[1]۔

اردو میں خاص طور پر ۱۹۴۷ء کے بعد اقبال کے حوالے سے بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ اس میں خود اقبال کے اپنے افکار و خیالات کی اشاعت اور ان کی تشریح و توضیح کے علاوہ ان کی فکر اور فن پر مختلف زاویوں سے جائزہ لیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں سب سے پہلے علامہ اقبال کے وہ لیکچر یا خطبات ہیں جو Reconstruction of Religious Thought. In Islam کے نام سے مشہور ہیں اگرچہ انگریزی اصل خطبات پر مختلف مضامین و مقالات موجود ہیں لیکن مکمل خطبات کا جن میں مدراس، حیدرآباد اور علیگڑھ میں دیے ہوئے چھ خطبے اور ساتواں خطبہ Aristolian Society London کی فرمائش والا شامل ہے، مکمل ترجمہ سید نذیر نیازی نے کیا ہے۔ یہ ترجمہ اگرچہ علامہ کی زندگی اور ان کی نگرانی میں شروع ہوا تھا لیکن یہ ۱۹۵۸ء میں مکمل ہوا۔ نذیر نیازی کے ترجمے میں خطبات کے دیباچہ میں اس کی فکری اہمیت کو یوں بیان کیا گیا ہے:

"ان خطبات میں جو مدراس مسلم ایسوسی ایشن کی دعوت پر مرتب ہوئے اور مدراس، حیدرآباد اور علی گڑھ میں دیے گئے میں نے اسلام کی روایات فکر علی ہذا ان ترقیات کا لحاظ رکھتے ہوئے جو علم انسانی کے مختلف شعبوں میں حال ہی میں رونما ہوئیں الہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید سے (مذکورہ بالا مقصد) ایک حد تک پورا کرنے کی کوشش کی ہے۔"

ڈاکٹر سید محمد عبداللہ صاحب نے 'متعلقات خطبات اقبال' کے عنوان سے دس مقالات کا ایک مجموعہ مرتب کیا ہے جو ۱۹۷۷ء میں علامہ اقبال کی صدسالہ تقریبات ولادت کے سلسلے کی مطبوعات میں شامل ہے۔ اس تقریب میں اقبال

---

[1] ڈاکٹر عبداللہ اس زمانے میں زندہ تھے۔

کے حوالے سے بعض اور کتب کا کچھ ذکر ہم آگے چل کر کریں گے، زیر نظر مجموعہ میں پہلا مقالے کا موضوع 'اقبال اور دینی تجربہ' ہے اور اس میں سترہ (۱۷) ذیلی عنوانات میں دینی فلسفہ کی تشکیل نو اور عقلیت سے متعلق اقبال کے موقف اور نیز اس مسئلہ پر بحث کی گئی ہے ثقافت اسلامی کی روح علامہ کے ان خطبات کی روشنی میں کیا ہے، دینی تجربات کی اصل حقیقت کیا ہے اور دینی تجربہ ممکن ہے۔ یہ اقبال کی فکر کا ایک بنیادی سوال ہے، اس حصوں میں کانٹ اور اقبال کے نقطہ ہائے نظر کے بنیادی اختلاف کی مختصر وضاحت کی گئی ہے اور مقالہ نگار کے نزدیک علامہ نے پانچویں خطبے میں ثقافت اسلامی کی روح سے بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اسلام میں مشاہدے اور حسی تجربے کا طریقہ قابل قبول ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بات لکھی ہے کہ اپنی خود اجبارت کی بنا پر ذہن انسانی اپنے آپ کو ان حدود سے باہر لے جانے کی کوشش کرتا ہے جو اوراکی زمان و مکان نے پیدا کر دیے ہیں، آخر میں مضمون نگار لکھتے ہیں کہ "اقبال کے نزدیک دینی تجربہ ممکن ہے اور حکیم مشرق کے پیغام کو اس منصوبے میں سمویا جا سکتا ہے۔

"میں دعا کرتا ہوں لہٰذا میں کشف کر سکتا ہوں کہ دراصل یہ ساری بحث علامہ کے ساتویں خطبہ سے متعلق ہے جو آپ نے لندن میں دیا تھا، اس کے بعد دو مضامین علامہ اقبال کے سفر مدراس کی تفصیل اور دوسرے میں خطبات میں شامل معروف اور غیر معروف شخصیات کے احوال و افکار درج ہیں۔ اس کے بعد علامہ اقبال کا تصور تقدیر از محمد منور، اقبال کا تصور بقائے دوام از مظفر حسین، خطبات میں علمائے اسلام کے حوالے، ڈاکٹر امین اللہ وثیر، اقبال اور فخر رازی ڈاکٹر سید عبداللہ، گلشن راز جدید خطبات کے آئینہ میں ڈاکٹر سید عبداللہ اور آخری مضمون اقبال اور شبستری ایک تقابلی مطالعہ ڈاکٹر سید عبداللہ اور آخری مضمون اقبال کے ہم صفیر عبداللہ قریشی کا ہے جس میں نادر کاکوروی اور میر غلام بھیک نیرنگ کا ذکر ہے۔ اقبال کے حوالے سے جامعات میں ان کی فکر و فن پر پی ایچ ڈی کے لیے کئی مقالے لکھے گئے ہیں، ان میں سے بعض انگریزی میں ہیں لیکن اردو میں لکھے جانے والے مقالات میں اسلامی تصوف اور اقبال، اقبال کا تصور بقائے دوام، اقبال کا تصور خدا، اقبال کا تصور مذہب، اقبال کا ذہنی ارتقاء، اقبال کا فلسفہ حیات، اقبال کا فلسفہ خودی اور اس کا ماخذ و مقصد، اقبال کا فلسفہ تعلیم، اقبال کا مرد مومن، اقبال کا نظریہ فن، اقبال کی شاعری میں تصور ابلیس، اقبال کے افکار و نظریات ملفوظات کی روشنی میں، اقبال کے معاشی نظریات، ڈاکٹر اقبال پر مولانا روم کا اثر، علامہ اقبال اور اجتہاد، علامہ اقبال کے سیاسی نظریات، فکر اقبال میں فلسفہ امتزاجیت کا ایک جائزہ، وغیرہ، یہ موضوعات اردو میں فکری تخلیق و تنقید سے متعلق ہیں۔

اب تک اس مقالہ میں جو کچھ کہا گیا اسے پچھلے چالیس سال کی دانشوری کا اردو میں پورا احاطہ نہیں کہہ سکتے اس میں صرف بعض نمایاں تحریکات، جہات، موضوعات و مباحث سے چند نمونے پیش کیے گئے ہیں۔ (تلخیص) ●●

جناب سراج منیر
(لاہور)

۴۷ء کے بعد اردو دانشوری

سید حسین نصر نے، روایت کی تعریف کے بارے میں گفتگو کرتے ہوئے ایک مچھلی کی حکایت درج کی ہے جسکے بچوں نے اس سے پوچھا تھا کہ پانی کیسا ہوتا ہے اور اس کی تعریف کیسے متعین کی جا سکتی ہے۔ مچھلی نے تعریف کرنے سے عجز کا اعتراف کیا۔ کچھ یہی معاملہ دانشوری کا ہے کہ

در رہِ عشق نشد کس بہ یقیں محرمِ راز   ہر کسے بر حسبِ فہم گمانے دارد

لیکن یہ بات واضح ہے کہ یہ ابہام تجربے کی قربت اور اس کی گہرائی کے سبب پیدا ہوتا ہے نہ کہ لایعنیت کی وجہ سے۔ اگر ہم اس اصطلاح کو اس کے معروف معنوں میں پیش نظر رکھیں اور گفتگو کا آغاز اس اصطلاح کے مزاج کو سامنے رکھتے ہوئے کریں تو اس کا مفہوم بہت حد تک واضح ہو جائے گا۔ کسی نے اس سلسلے میں اہم بات کہی ہے کہ انسان کا جوہر دانش ہے اور دانش کا جوہر حقیقت خود ہے۔ اس اعتبار سے انسان اور حقیقت کا رشتہ دانش ہے۔ اگر یہ رشتہ پورے وجود کا پوری حقیقت سے ہو تو کامل ہے ورنہ جزوی۔ اسی رشتے کو اظہاری سانچے دینا دانشوری کہا جا سکتا ہے۔ خود انسان کی بنیادی تعریف کا تعین بھی اسی تعلق سے ہوتا ہے۔ بقول سلیم احمد:

"آدمی کیا ہے۔

"وجود اور موجود کے درمیان

"رشتۂ دید ہے۔"

اس رشتے کو دریافت کرنا اور شعور کی سطح پر اس کو اس طرح قائم کرنا کہ وہ خارجی دنیا میں نتیجہ خیز ہو جائے، دانشوری ہے۔ عام زندگی سے اس کی ایک مثال سارتر نے دانشوری کی تعریف کرتے ہوئے دی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ مہلک ہتھیار تیار کرنے والا سائنسداں چاہے اپنے علم کے کسی درجے پر پہنچ جائے وہ عالم رہتا ہے لیکن جس لمحے وہ مہلک ہتھیاروں کی مذمت کی دستاویز پر دستخط کر دے، اس کی حیثیت دانشور (Intellectual) کی ہو جاتی ہے۔ ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ اس نے اپنے اور دیگر انسانوں کے درمیان رشتۂ دید کو دریافت کر لیا ہے۔ یہ رشتۂ دید علم کے اعتبار سے شناخت اور دانش کے اعتبار سے اسرار کی ذیل میں آتا ہے۔ اسکے مدارج عام طور پر چار سمجھے جاتے ہیں:

۱۔ وحی ۲۔ وجدان ۳۔ تفکر ۴۔ تعقل

یہی چار عناصر تہذیبوں کا رخ اور تمدنوں کی سمت سفر کو متعین کرتے ہیں۔ ہر تہذیب کا مزاج اپنی مرکزی دانش سے ترتیب پاتا ہے۔ اور اسی سے اپنی شناخت مستعار لیتا ہے۔ وقت کی کمی مثالوں کی طوالت کی متحمل نہیں ہے۔ دانش وری کے بارے میں ان چند سرسری باتوں کے بعد ہمیں کچھ بنیادی سوالات کی روشنی میں آگے بڑھنا چاہیے:

۱۔ اردو جس تہذیبی سیاق و سباق میں پروان چڑھی اس کا مزاج کیا ہے اور اسکے مرکزی تجربے کی نوعیت کیا ہے؟

۲۔ کیا ۴۷ء کے بعد اردو زبان کے مرکزی تجربے میں کوئی ایسی تبدیلی آئی جس نے دانش وری کے اسالیب میں کوئی بنیادی تبدیلی پیدا کی ہو؟

۳۔ کیا بین الاقوامی طور پر ان اسالیب دانش کی کوئی اہمیت اور حیثیت ہے؟

اب آیئے ان سوالات پر ہم بنیادی تہذیبی سانچوں کے اعتبار سے غور کرتے ہوئے آگے بڑھتے ہیں۔ ژرمجوق شوان نے جنوبی ایشیا کی تہذیب کے بارے میں ایک جگہ لکھا ہے کہ اس تہذیب کو عالمی تہذیبوں میں ایک امتیاز اور یکتائی حاصل ہے وہ یہ کہ دنیا کا قدیمی مذہب ہندو مت اور دنیا کا آخری مذہب اسلام، دونوں اس سرزمین پر آکر گلے ملے اور اس اعتبار سے تاریخ عالم میں تہذیبوں کے دائرے کی تکمیل اس علاقے میں ہوئی چنانچہ دنیا میں تہذیبوں کے درمیان جب بھی بین التہذیبی تعلق پیدا ہوگا اس کے بنیادی سانچے کی ہندوستان سے ایک شباہت ضرور ہوگی۔ یہاں یہ عرض کرنا مناسب ہوگا کہ تہذیبی دائرے کی اس تکمیل کا سب سے بڑا مظہر اور اس کا ثمر خود اردو زبان ہے۔ یہ امر بجائے خود توجہ طلب ہے کہ اردو کے ابتدائی سانچوں کا ظہور اور اسلام کے تمدنی مرکز کی جنوبی ایشیا میں منتقلی تقریباً ہم عصر واقعات ہیں۔ علاقائی اعتبار سے دیکھیے تو اس زبان میں برا کرتوں کے ایک رنگا رنگ نقشے کا Synthesis بھی نظر آئے گا۔ مقصود کلام یہ ہے کہ انگریزوں کی آمد کے وقت یہاں صورتحال دیگر تمام Colonies سے مختلف تھی اور ایک ایسی جامع تہذیب یہاں موجود تھی جو نہ صرف علاقائی Genius کی گہرائی رکھتی تھی بلکہ سامی آریائی رجحانات کی عالمی تالیف بھی تھی۔ چنانچہ جو رد عمل پیدا ہوا وہ ساری تہذیبی قوت اپنے پس منظر میں رکھتا تھا، اور کوئی بھی بڑا تجربہ ان تمام عناصر تہذیب کے امکانات کو ایک نئی شکل دے سکتا تھا۔ اب ایک قدم آگے بڑھیے۔ ۴۷ء کا تجربہ اور پاکستان کے قیام کی ایک معنویت یہ ہے کہ اتنا بڑا تجربہ جس میں فسادات کا ملال اور فتح کی سرخوشی ایک ساتھ موجود تھی کسی بے تہ تہذیب میں واقع نہیں ہوا۔ بلکہ اس تجربے نے وجود کی مختلف سطحوں پر زنجیری رد عمل کے ایک وسیع سلسلے کو جنم دیا جس سے جدید اردو دانشوری کا خمیر اٹھا ہے۔ ایک نئی مملکت کی تخلیق صرف ایک سیاسی اور معاشی

تجربہ نہیں تھی بلکہ بہت گہری سطحوں پر اس نے کچھ ایسے سوال پیدا کیے جن کی حیثیت اصولی اور جن کی کیفیت ہمہ گیر تھی۔ ان سوالات کا سیاق و سباق اقبال کے ہاں واضح ہونا شروع ہو چکا تھا اور اس بات کو ہربرٹ ریڈ جیسے آدمی نے بھی محسوس کر لیا تھا۔ ان سوالات پر ابتدائی ردِعمل حیرت کا تھا۔ ادبی نقطۂ نظر سے دیکھیے تو جن ادیبوں اور شاعروں نے خود کو اس تجربے کے سپرد کیا، ان کے ہاں حیرت کی ایک بہت گہری کیفیت دکھائی دیگی۔ اس کی مثال اگر کہیں مل سکتی ہے تو خانہ جنگی کے برسوں کی ہسپانوی شاعری میں۔ اسی حیرت سے تلاش پیدا ہوتی ہے۔ یہاں میں صرف ایک بات کی طرف اشارہ کروں کہ اس تجربے اور حیرت نے دانشوری کو مجرد خیال سے بڑھا کر ایک مکمل تخلیقی عمل بنا دیا یہاں تک کہ اردو میں بڑے ناول کا مطلب ہی تاریخی ناول قرار پایا۔ یہ گویا آفاقِ زمانی میں خود کو پہچاننے کا عمل ہے۔ اردو میں چونکہ مختلف علوم کے اسالیب اظہار نے الگ الگ صورتیں کم اختیار کیں لہٰذا اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اردو تنقید علوم کا ایک Inter - disciplinary میدان بن گئی۔ اس کے نقصانات بھی ہیں اور اس کا فائدہ بھی ہوا۔ تفصیلات میں جانے کا وقت نہیں، مطلب یہ ہے کہ یہاں دانشوری کی ایک ایسی گھٹی ہوئی روایت پیدا ہوئی جس میں مختلف اسالیب دانش ایک ہی تجربے کی تفتیش کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ کسی نے بہت اچھی بات کہی ہے کہ علم کا تعلق عقل سے اور دانش کا تعلق وجود سے ہے۔ چنانچہ تقسیم کے واقعے نے ایک عقلی تجربے کو ایک وجودیاتی تجربے میں بدل دیا۔ یہ وہ کیمیاوی عمل ہے جو بیسویں صدی میں اپنی الگ ایک حیثیت رکھتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس عمل نے ہر چیز کو کسی گہری حقیقت سے اور کہیں ماورائے سے جوڑ دیا۔ یہ ایک رشتۂ دید کی دریافت ہے۔ یہ بات میرے علم میں ہے کہ بیسویں صدی میں عالمی ادب میں بہت بڑے فن پارے وجود میں آئے ہیں اور ان کی حیثیت بہت بلند ہے لیکن اجتماعی تجربے کی کوکھ سے ایک تہہ دار تہذیب میں پیدا ہونے والی یہ واردات مسلسل عالمی منظر نامہ دانش میں یکتا ہے۔

••

ڈاکٹر محمد ذکی
(علیگڑھ)

آزادی کے بعد کی اردو دانشوری کا پس منظر

اردو دانشوری کے جس عہد کا تجزیہ مقصود ہے اس کا آغاز ۱۹۴۷ء سے ہوتا ہے جسے ہندوستان کی تاریخ کا ایک نہایت ہی اہم موڑ کہا جا سکتا ہے۔ یہ وہ انقلاب آفریں تاریخ ہے جب کہ ہندوستان برطانوی سامراج کے پنجوں سے آزاد ہوا اور ایک آزاد ملک کی حیثیت سے دنیا کے نقشے پر ابھرا لیکن تقسیم بھی ہوا جس کے نتیجے میں ایک نئی مملکت یعنی مملکت پاکستان وجود میں آئی۔ اس تاریخی واقعے نے کچھ ایسے رجحانات کو جنم دیا جو بعد کی فکری فضا پر چھائے رہے ہیں۔ اس واقعے سے جو گرد اٹھی ہوئی تھی اس نے برصغیر کی فضا کو انتہائی مکدر اور مسموم کر دیا۔ بے شمار انسان کام آئے، بستیاں اجڑ گئیں، خاندان بکھر گئے، عزیز و اقارب اور دوست احباب بچھڑ گئے۔ اس ہولناک حادثے نے ظاہر ہے سب ہی کو متاثر کیا اور اس کی بازگشت کافی عرصے تک علمی و ادبی حلقوں میں گونجتی رہی۔ اس طوفان کی زد میں اردو زبان بھی آگئی۔ اس کی پہلی سی وہ حیثیت باقی نہیں رہی بلکہ ایک اقلیتی فرقے کی مادری زبان کی حیثیت سے صرف مسلمانوں سے منسوب ہو کر رہ گئی۔ اس کی ایک وجہ غالباً یہ بھی تھی کہ عربی اور فارسی کے بعد مسلمانوں کا سارا مذہبی اور ثقافتی سرمایہ اردو ہی میں تھا اور اس کا جھکاؤ عربی اور فارسی کی طرف زیادہ رہا تھا۔

نئی نسل کے نوجوانوں نے بہت جلد محسوس کر لیا کہ ہندی اور انگریزی زبانوں کے سیکھے بغیر انہیں سرکاری ملازمتیں نہیں مل سکیں گی اور قومی دھارے میں نہیں بہہ سکیں گے۔ ان کی طرف سے کوئی احتجاج نہیں ہوا اگرچہ تقریباً ایک صدی پہلے ایسے ہی موڑ پر انگریزی کے خلاف شدید ردِ عمل بھی ہوا تھا۔ اس کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ

اردو والوں کا حلقہ محدود ہوتا چلا گیا، اگرچہ دینی مدارس اور بعض دیگر اداروں میں حکومت کی سرپرستی میں نامساعد حالات کے باوجود اردو پروان چڑھتی رہی۔

اس تبدیلی کا ایک ردِ عمل یہ بھی ہوا کہ شعراء نے ہندی الفاظ کا استعمال کثرت سے شروع کر دیا اور شاعری کا رخ عربی اور فارسی روایات سے موڑ کر ہندوستان کی روایات اور ثقافت کی طرف کر دیا۔ اور ادیبوں بالخصوص تنقید نگاروں نے انگریزی ادب اور تنقیدی اصولوں سے استفادہ کر کے اردو ادب کا دامن زیادہ وسیع کر دیا، نیز اپنا ایک خاص مقام بھی پیدا کر لیا۔ جہاں تک اس عہد کی فکری فضا کا تعلق ہے تو بعض تحریکیں اور رجحانات اتنی توانائی کے ساتھ ابھرے ہیں کہ مفکروں اور دانشوروں کا کوئی بھی طبقہ متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکا، ان میں خاص طور پر قابلِ ذکر تحریکوں میں جمہوریت اور سیکولرزم اور بعض قومی اور بین الاقوامی تقاضے اور مسائل ہیں۔

بادشاہت کا زمانہ ختم ہوا، ملک میں جمہوری نظام قائم ہوا۔ اس عہد کے ادب میں عوامی زندگی کا بھرپور اظہار کیا گیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ عام طور پر اردو شعراء، ادیبوں اور مفکروں نے جمہوریت کا خیر مقدم کیا ہے لیکن جمہوریت اور آزادی سے جو توقعات وابستہ تھیں وہ بعض دانشوروں کے نزدیک پوری نہیں ہوئیں۔ اس کا انہوں نے اظہار بھی کیا ہے کچھ اس انداز میں کہ بہار آئی ہے لیکن کسی کسی کے لیے، یا پڑا جو وقت گلستاں کو خون میں نے دیا ــــ بہار آئی تو کہتے ہیں تیرا کام نہیں۔

فکری سطح پر بھی اہلِ علم کے ایک طبقے نے جمہوریت کو اسلام کے منافی سمجھتے ہوئے اس سے سمجھوتہ نہیں کیا اور اسے تنقید و نکتہ چینی کا نشانہ بنایا اور جمہوریت سے منسلک دوسرے مسائل پر بھی اپنے مخصوص انداز میں بحث کی، چنانچہ اردو کے تحریری سرمایہ کا ایک حصہ اسی کتبِ فکر کا آئینہ دار ہے۔

جمہوریت کی طرح ایک اور تحریک جس نے اس عہد کے فکری حلقوں کو بہت متاثر کیا ہے وہ ہے سیکولرزم۔ سیکولرزم کی تشریح اگرچہ مشکل ہے، پھر بھی غالباً اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مذہب کے دخل اور اثر کو زیادہ سے زیادہ نجی زندگی تک محدود کر دیا جائے۔

ہندوستان کی تقسیم، بعد کی خونریزی، فسادات اور آپسی اختلافات میں چونکہ مذہب کا رول نظر آ رہا تھا اس لیے اس کے خلاف ردِ عمل بھی ہو رہا تھا۔ اور ہندوستان کے نئے دستور میں بھی اسے بنیادی اصول کی حیثیت سے شامل کر لیا گیا تھا اور اسے ایک پسندیدہ مسلک کی شکل دے دی گئی تھی۔ اس کے نتیجے میں مذہب کے بارے میں جو رجحانات ۱۹۴۷ء کے بعد زیادہ وضاحت کے ساتھ ابھر کر آئے ہیں وہ بنیادی اعتبار سے یہ ہیں:

(۱) ایک طبقے نے تو کچھ وجوہات کی بنا پر اور مخصوص مفادات کے پیش نظر مذہب کے تخریبی رول کو دل سے تسلیم کر لیا اور اس سے بیزاری کا اعلان بھی کر دیا۔ اس طبقے سے تعلق رکھنے والے اہل علم نے اپنی شعری تخلیقات اور تنقید کے پردے میں اور دیگر علوم پر اپنی تصانیف میں مذہب کی کھل کر مذمت کی اور اپنے مخاطبین کے دلوں میں بھی مذہب کے خلاف نفرت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ اور اپنے نزدیک "نعم البدل" کے طور پر مذہب کی جگہ (جس میں اسلام بھی شامل ہے) جو چیز انہوں نے پیش کی اور جس کی طرف دعوت دی اسے "انسان دوستی" یا — Humanism سے تعبیر کیا۔ اس کے علاوہ کچھ اور اصطلاحوں کا بھی بکثرت استعمال کیا مثلاً "آزاد خیالی" "روشن خیالی" "ترقی پسندی" "جدت پسندی" "دانشوری" اور ان اصطلاحوں کی نسبت سے ایک دوسرے کو آزاد خیال (Liberals)، روشن خیال (Enlightened) ترقی پسند (Progressive) جدت پسند (Modernist) دانشور (Intellectual) و وسیع النظر (Broad-minded) سیکولر وغیرہ وغیرہ کہنا شروع کر دیا۔ اور وہ طبقہ جو ان کے خیالات سے متفق نہیں تھا اس کے لئے جو اصطلاحات ان کی طرف سے استعمال کی جانے لگیں وہ ہیں کٹر (Orthodox) ظلمت پسند، دقیانوسی، توہم پرست، اندھی تقلید کرنے والے، روایت پرست، رجعت پسند، بنیاد پرست (Fundamentalist) و فرقہ پرست وغیرہ وغیرہ۔ اس گروہ میں وہ اشتراکی اہل قلم بھی شامل ہیں جو اپنے مسلک کی تائید کے لئے ان مذہب بیزاروں کے شانہ بہ شانہ لڑتے رہے ہیں۔

دوسرے رجحان کی نمائندگی کرنے والوں میں وہ اہل قلم اور مفکر ہیں جو ایک حد تک مذہب کے تخریبی رول کا اعتراف تو کرتے ہیں لیکن اس سے دست بردار ہونے کا اعلان نہیں کرتے۔ یہ مذہب کی ضرورت کے قائل ہیں اور یہ بھی ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ یہ ایک تعمیری رول بھی ادا کر سکتا ہے۔ اس مقصد کے پیش نظر یہ اسلام کے ان اصولوں کو زیادہ اجاگر کرتے ہیں جو وقت کے تقاضوں کو پورا کر سکیں، عقل و سائنس کی کسوٹی پر پورے اترتے ہوں یا دوسرے مذاہب اور مسالک سے نہ ٹکراتے ہوں۔ مثلاً ایک خدا کا عقیدہ، وحدت الوجود، انسانی وحدت و مساوات اور صوفیہ کی خدمت خلق۔ یہ ان تمام اصول و ضوابط، رسوم و روایات، اور علوم سے جو وقت کے تقاضوں سے ہم آہنگ نہ ہو سکیں، دست بردار ہو جانا چاہتے ہیں یا ان میں اصلاح کرنا چاہتے ہیں۔ اور خود تاریخ کو بھی اس سے مستثنیٰ نہیں سمجھتے، اور اسے اس طرح پیش کرنا چاہتے ہیں کہ تقسیم کی ذمہ داری سے بچ سکیں۔ مسلک کے اعتبار سے ان دونوں طبقوں کی سرحدیں متصل ہیں اور یہ بھی دانشوروں کی صف میں شامل سمجھے جاتے ہیں۔

تیسرا طبقہ ان اہل علم پر مشتمل ہے جو مذہب سے پوری عقیدت رکھتے ہیں، اس میں کسی بھی قسم کی

تبدیلی کے روادار نہیں۔ جہاں تک وقت کے تقاضوں کا تعلق ہے تو یہ ان سے اگر بے خبر ہیں تو متوہم بھی نہیں ہونا چاہیے۔

چوتھا طبقہ ان اہل علم اور مفکرین کا ہے جو وقت کے تقاضوں سے بے خبر نہیں بلکہ ان کا ایک ادراک بھی رکھتے ہیں اور کسی بھی ترمیم و تنسیخ کے بغیر اسلام کو جدید حالات کی روشنی میں پیش کرنے کے قائل ہیں۔

ان آخری دونوں طبقوں کو "دانشور طبقہ" کٹر، بنیاد پرست، تنگ نظر، ظلمت پسند وغیرہ کے ناموں سے موسوم کرتا ہے۔ اتنا ہی نہیں، بڑھا بڑھا کے بڑھانے ملک دشمن، سماج دشمن، جمہوریت مخالف کہہ دیتا ہے۔ اور یہی ترقی پسند یا دانشور طبقہ خود کو اتحاد و یکجہتی اور جمہوریت کا محافظ و علمبردار بتاتا ہے۔

اس پس منظر میں اگر آپ ۱۹۴۷ء کے بعد کے فکری رجحانات کا تجزیہ کریں تو وہ ان ہی میں محصور نظر آئیں گے اور ان کے نمایندے ان ہی چار طبقوں میں سے کسی نہ کسی صف میں مل جائیں گے۔

ان طبقوں کے درمیان نظریاتی اختلاف ہے اور ایک دوسرے سے پیکار بھی ہے اور رہے گا جب تک ان اختلافات کا خاتمہ نہیں ہوتا، غلط فہمیاں دور نہیں ہوتیں یا مفاہمت کی کوئی صورت نہیں نکلتی۔ وہ صورت اس طرح بھی ہو سکتی ہے کہ مثلاً مذہب اور سیاست اس طرح ہم آہنگ ہو جائیں کہ امن و امان اور انصاف کی ضمانت بن جائیں، یا انسانی وحدت، ملی وحدت اور قومی وحدت اس طرح ہم آہنگ ہو جائیں کہ جذباتی لگاؤ یا وفاداریوں میں ٹکراؤ باقی نہ رہے۔

••

ڈاکٹر صدیق الرحمٰن قدوائی

اُردو میں دانشوری کی ایک روایت

پرُوفیسر محمد مجیب، ڈاکٹر عابد حسین، خواجہ غلام السیّدین

ہمارے ہاں آزادی کی جد وجہد کے زیرِ اثر ظہور میں آنے والے دانش وروں کے کئی گروہ رہے ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ قوی، با اثر اور مقبول گروہ وہ تھا جو سیاسی فکر و عمل میں گاندھی اور نہرو، مذہبی فکر میں ابوالکلام اور اقبال، ادب اور آرٹ میں غالب، اقبال اور ٹیگور اور زندگی کے مجموعی رویّے میں جو ان سب شعبوں کو اپنے دائرے میں لیے ہوئے تھا۔ مغرب کے لبرل ازم سے گہرے طور پر متاثر رہا ہے۔ اُردو میں اس کے اہم نمایندے پروفیسر محمد مجیب، ڈاکٹر سیّد عابد حسین اور خواجہ غلام السیّدین تھے۔ تصورِ آزادی کے سائے میں پلنے والی دانش وری کی اس روایت سے بجا طور پر یہ توقع کی جاسکتی تھی کہ آزادی کے بعد ابھرنے والی دانش وری کی روایت بھی اسی کے زیرِ اثر فروغ پائے گی۔

ان تینوں دانش وروں میں انفرادیت اور امتیازی صفات کے باوجود بہت کچھ مشترک تھا۔ یہ لوگ خوش حال مشرقی گھرانوں میں تربیت پانے کے بعد تعلیم حاصل کرنے کے لیے یورپ گئے، اور وہاں جدید افکار و تحریکات سے متاثر ہوئے۔ انیسویں صدی کے پڑھے لکھے اور حسّاس لوگوں کے برخلاف جنھوں نے مغرب کو بس دور سے دیکھا تھا اور جنھیں جدید مغربی ذہن و زندگی سے محض کتابوں اور اخباروں کی بدولت یا صرف ہندوستان آنے والے انگریزوں کے ذریعے صاحب سلامت ہوئی تھی، ان کے ہاں مغرب سے مرعوبیت کا رجحان نہیں ملتا۔ کیونکہ انھوں نے وہاں کی زندگی کو بہت قریب سے، ان لوگوں کے درمیان خود رہ کر دیکھا تھا اور مغرب کے روشن خیال

مفکروں سے استفادہ بھی کیا تھا۔ عابد صاحب اور مجیب صاحب نے مولانا محمد علی، حکیم اجمل خاں اور ڈاکٹر مختار احمد انصاری کی رہنمائی میں عملاً بھی خود کو جنگِ آزادی کے ایک تعلیمی محاذ جامعہ ملیہ اسلامیہ کے لیے وقف کر دیا تھا۔ اس اسکیم میں وقتی سیاست کی حیثیت اگرچہ ثانوی تھی مگر اس کا ظہور، گہرے سیاسی شعور کی بنا پر ہوا تھا۔ چنانچہ تعلیم کے ذریعے سماج پر اثر انداز ہونے کا مقصد انھیں وقتی سیاسی اتار چڑھاؤ سے دور رکھتے ہوئے بھی مجموعی طور پر قومی تحریک کے نصب العین سے وابستہ رکھتا تھا۔ جامعہ جیسا ادارہ اس طرزِ فکر کی علامت تھا۔ اور لوگوں کے انفرادی مزاج اور نقطہ ہائے نظر کو تسکین بہم پہنچاتا تھا، جو بہ یک وقت باغیانہ بھی تھا اور تعمیری بھی۔ باغیانہ اس لیے کہ وہ نوآبادیاتی نظمِ زندگی اور سامراج کو بھی اکھاڑ پھینکنا چاہتا تھا اور فرسودہ، جامد و بے جان مشرقیت سے بھی منحرف تھا اور تعمیری اس لیے کہ وہ اپنے معاشرے کی تعمیر نئے خطوط پر کرنے کا خواہش مند تھا جس میں مشرقی تہذیب کی اعلا صفات جدید عالمگیر تہذیب کے اعلا تقاضوں سے متصادم نہ ہوں، ہم آہنگ ہوں۔ جامعہ گویا ایک ایسا ادارہ تھا، جو ان لوگوں کی دانش ورانہ شخصیت کی توسیع بھی تھا۔ سیدین صاحب اگرچہ مستقل طور پر اس طرح کے کسی ادارے سے وابستہ نہیں رہے مگر وہ فکری و جذباتی طور پر اس گروہ سے تعلق رکھتے تھے۔ اس راہ میں ایک اور شخصیت جوان ہی میں سے تھی، اُن کی مرشد بن کر اُبھری یعنی ڈاکٹر ذاکر حسین، جو محض دانش ور ہی نہیں تھے بلکہ ان سب میں وہ تنظیم، منصوبہ سازی اور رابطۂ عامہ کی سب سے زیادہ صلاحیت بھی رکھتے تھے۔ ان لوگوں کو انگریزی زبان پر عبور تھا جس میں انھوں نے تصنیف و تالیف کا سلسلہ جاری بھی رکھا۔ اس کے باوجود انھوں نے اردو میں اپنے افکار کی اشاعت کو زیادہ اہمیت دی، کیونکہ اس کے ذریعے وہ اپنا پیغام ملک کے وسیع حلقوں تک پہنچا سکتے تھے۔ انھوں نے ادب میں ڈرامے اور افسانے کی اصناف کو آزمایا مگر اُن میں انھیں خاطر خواہ کامیابی نہ ہوئی۔ شاید اس لیے کہ اعلا سماجی مقاصد، وسیع علمی مطالعے اور دوسری متنوع دلچسپیوں کے فروغ کے ساتھ نشوونما پانے والے مزاج کا تقاضا تھا کہ وہ مضمون نگاری کی صنف اپنائیں۔ انھیں آرٹ، تہذیب، سیاست، فلسفہ، تاریخ، غرض کہ ہر شے سے دلچسپی تھی۔ ان سب کے مخصوص مطالعے کے میدان الگ الگ تھے۔ اور ان مخصوص مطالعوں کے اثرات ان میں سے ہر ایک کی تحریروں میں نمایاں ہیں۔

تمام دانش وروں کی طرح ان لوگوں کے طرزِ فکر میں بھی دو پہلوؤں کی باہم کشاکش ہمیشہ قائم رہتی ہے۔ ایک تو وہ دنیا جو اپنے ارد گرد وہ دیکھتے ہیں اور دوسری وہ جس کا وہ خواب دیکھتے ہیں

ذہنوں میں ہے اور جسے اپنی نظروں سے دیکھنے کی تمنا کرتے ہیں۔

مجیب صاحب، عابد صاحب اور سیدین صاحب کے نزدیک کائنات کی اہم ترین اکائی فرد کی ذات ہے۔ سماج، مذہب، سیاست، علم و ادب غرض کہ سب کا مقصد فرد کی مکمل خودمختاری ہونا چاہیے کہ اس کے بغیر بہتر سماج کی تعمیر ممکن نہیں۔ چنانچہ وہ مذہب بھی جو فرد کی آزادی کو رسموں، تفسیروں، تعبیروں اور علما و فقہا کے متعین کیے ہوئے حدود میں اسیر کردے خود اپنے مقصد کی شکست کا سبب بن جاتا ہے۔ مذہب ہر شخص سے آزادانہ فکری و عملی جدوجہد کا مطالبہ کرتا ہے۔ ان دانشوروں کے خیال کے مطابق ہندستانی مسلمانوں کی بدقسمتی یہ ہے کہ ان کی روحانی قوت کو مذہب کے نام پر ہی پسپا کر دیا گیا۔ چنانچہ ان کی وہ تخلیقیت بھی سمٹ سکڑ کر ختم ہوگئی، جو دنیوی فروغ کی بھی محرک ہوتی ہے۔ اسی لیے وہ مادّی و روحانی توازن بھی نہیں رہا جو اسلام کا مقصد تھا۔ یہ لوگ آزادی کے بعد کے ہندستان میں ایسے معاشرے کی تمنا کرتے ہیں جہاں سارے مذاہب کے ماننے والوں کے ساتھ مسلمان بھی اسلام کی اس روح کی بازیافت کر سکیں۔ جہاں مذہب ہو، مذہب پرستی نہ ہو! ان لوگوں کے نظامِ فکر مذہب حق پرستی اور انسان دوستی کی علامت ہے جب کہ مذہب پرستی، فرقہ پروری اور برادر کشی کی طرف لے جاتی ہے۔

فرد کا یہ تصور انھیں اپنے عہد کے دوسرے اہم فلسفے مارکسزم سے الگ کر دیتا ہے۔ وہ مارکسی اشتراکیت کو فرد کی آزادی کے منافی اور ہندستان کی سرزمین کے لیے اجنبی سمجھتے ہیں۔ اپنے لبرل مزاج کی بنا پر وہ اُسے صرف شبہ کا فائدہ benefit of doubt دینے پر تیار ہیں اور وہ بھی اس لیے کہ جواہر لال نہرو کے تصورات میں اس کی آمیزش ہے۔ ان کے نظامِ فکر میں عناصر کے تصادم کی کوئی جگہ نہیں۔ وہ ان میں مفاہمت کے متلاشی ہیں اور یہی پہلو ان کے ہاں ہمیشہ حاوی رہتا ہے۔ نہرو اور گاندھی کے درمیان اختلافات کو مانتے ہوئے بھی وہ بالآخر دونوں کو ایک قرار دیتے ہیں۔ عابد صاحب کے نزدیک نہرو اور گاندھی کی راہیں آغاز اور انتہا میں تو ایک ہیں مگر درمیان میں الگ الگ رہتی ہیں۔ وہ درمیانی مرحلے میں بھی ان دو راہوں میں سے کسی ایک کے بارے میں کوئی دو ٹوک فیصلہ نہیں کرتے بلکہ دونوں کو یکساں آزمایش کا موقع دیتے ہیں۔ وہ ٹیگور اور گاندھی کے درمیان اختلاف پاتے ہیں اور پھر بھی اس طرح مفاہمت کر لیتے ہیں۔

"ہم اگر اپنے ملک سے نوعِ انسانی سے اور سچائی سے محبت رکھتے ہیں تو ہمیں ٹیگور کے ساتھ خواب دیکھنا اور گاندھی کے ساتھ خواب کو اپنے عمل سے سچا کرنا ہے۔"

ان حضرات کے نزدیک اہنسا انسانی جدوجہد کا صحیح طریقہ ہے۔ بدی کا وجود دنیا میں اس لیے نہیں کہ کچھ لوگ نیکی کے مقابلے میں بدی کو ترجیح دیتے ہیں بلکہ وہ نیکی کی اس ناکامی کی بنا پر ہے کہ وہ بدی کے گوشوں تک پہنچ نہ سکی۔ اندھیرا روشنی کے مدھم ہونے کی وجہ سے ہے نہ کہ خود اپنے بل بوتے پر۔ چنانچہ معاشرے کو بہتر بنانے کے لیے ہر فرد کو خود اپنی اصلاح کا آزادانہ موقع ملنا چاہیے۔ فرد کی اس اہمیت کی بنا پر یہ بھی لازم ہے کہ کسی ایک لمحۂ حاضر میں کچھ افراد بہتر اور کچھ کمتر ہوں۔ چنانچہ گاندھی جی ان بہتر لوگوں میں تھے جو ہندستان کو اس کی برائیوں سے نجات دلانا چاہتے تھے۔ ملک کی تقسیم، فرقہ واریت، معاشی ابتری، عالمی بحران وغیرہ کا سبب یہ ہے کہ ملک کے افراد خود کو گاندھی جی کی خواہشات کے مطابق ڈھال نہ سکے۔ یہی حال نہرو کی کوششوں کا بھی ہوا جو گاندھی جی کے جانشین تھے۔ یہاں یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ آزادی کے بعد یہ انداز فکر پھیل نہ سکا۔ اس کی جگہ بائیں بازو کا نقطۂ نظر زیادہ مقبول ہوا اگرچہ وہ کسی ایک سیاسی متبادل کو جنم نہ دے سکا۔ بائیں بازو کے علاوہ مختلف مذہبی گروہوں کی تحریکات بھی پھیلنے لگیں، جنھوں نے مفاہمت کی جگہ فاصلہ پیدا کیا اور تصادم کو جنم دیا۔ حقیقت یہ ہے کہ مذہب کے بارے میں مجیب صاحب، عابد صاحب اور سیدین صاحب کی تحریریں ہی آزادی کے بعد ظہور میں آئیں۔ اس کی وجہ یہی ہو سکتی ہے کہ انھوں نے اس دور میں مذہب کا جو رول اپنے معاشرے میں دیکھا وہ ان کے تصورات کے شمالی ہندستان سے بالکل مختلف تھا۔ چنانچہ انھوں نے ایک ایسے نظام کی تمنا کی جو ہر نقطۂ خیال اور ہر مذہب کے لیے اس وجہ سے قابل قبول ہو کہ وہاں فرد کی مکمل خودمختاری کا احترام ہو سکے اور اختلافات، اکثریت اور اقلیت یا معاشی اور سیاسی قوت کی منطق سے نہیں بلکہ مفاہمت کے ذریعے طے ہوں۔

ان لوگوں نے اردو دانش وری کی روایت کو جس بلند اور پُرشکوہ منزل تک پہنچایا وہاں تک ان کے بعد اب تک کوئی پہنچ نہ سکا۔ ان کی شخصیت کا حُسن، علوم و فنون کا شغف اور وسعتِ نظر کی جھلک ان کے اسالیب میں کارفرما ہے۔ ان لوگوں کے ہاں شدت کسی قسم کی نہیں۔ نہ فکر کی نہ اظہار کی۔ محاکمے اور استدلال جابجا، مگر واعظانہ اور خطیبانہ نہیں۔ ایک نرم، شائستہ فضا ہے جو پھیلتی چلی جاتی ہے۔ یہ انداز دلکش بھی ہے اور سنجیدہ و توانا بھی۔ ان کی نگارشات پر ان میں سے ہر ایک کی انفرادیت کا نقش بھی گہرا ہے۔ مجیب صاحب کا مزاج آرٹسٹ کا ہے۔ تاریخ کے ساتھ ساتھ شاعری، موسیقی اور مصوری سے وہ ایک تخلیق کار کی دلچسپی رکھتے ہیں جس کی وجہ سے ان کی تحریروں میں رنگینی، جذب، اور اکثر ایک تحیر انگیزی کی کیفیت ملتی ہے۔ وہ اپنے خیال اور اظہار دونوں سے

بار بار چونکاتے ہیں۔ وہ ذہنی اور جذباتی طور پر غالب سے زیادہ قریب ہیں، جبکہ عابد صاحب اور سیدین صاحب پر اقبال کا گہرا اثر ہے۔ عابد صاحب کے ہاں متفکرانہ انداز ہے مگر ان کا سادہ، رواں اور واضح انداز ثقیل سے ثقیل موضوع کو بھی پانی کر دیتا ہے۔ ان کی حسِ مزاح بھی ان کے اسلوب کو اوروں سے ممتاز کرتی ہے۔ سیدین صاحب کی دلچسپی تعلیم سے زیادہ ہے۔ وہ اس کے حدود سے نکلتے تو ضرور رہتے ہیں مگر زیادہ نہیں۔ ان ہی کے اندر انھوں نے انسان دوستی، وطنیت، خودی اور اخلاقی اقدار کے بارے میں موثر مضامین لکھے ہیں۔ ان کے ہاں ہمیشہ ایک معلم کا لہجہ نمایاں رہتا ہے۔ مجیب صاحب کے ہاں تشبیہ، استعارہ اور خیال آرائی کے سارے اہتمام ہیں جو عابد صاحب کے ہاں نسبتاً کم اور سیدین صاحب کے ہاں اور بھی کم ہیں۔ ان سب لوگوں نے جن مسائل پر لکھا ان میں ہمیشہ یہ خطرہ رہتا ہے کہ ان کی تحریریں ادب کی پھیلی ہوئی لامحدود فضاؤں میں آنے کی بجائے خصوصی مطالعے کے شیدائیوں کی جھولی میں گر کر غائب نہ ہو جائیں۔ مگر انھوں نے ایسا کبھی ہونے نہیں دیتا۔ ان کی نگارشات میں مجرد تصورات ہوں، یا تفصیلی مباحث اپنے ادبی حسن کی بدولت کشش رکھتے ہیں۔ تاریخ، فلسفہ، ادب، تعلیم، مذہب وغیرہ پر ان کے مضامین ادبی انبساط بھی عطا کرتے ہیں اور فکر و تخیل کو مہمیز بھی۔

آزادی کے بعد اردو کے حلقوں سے کوئی ایسی شخصیت نہیں ابھری جو ان لوگوں کی روایت کو فروغ دے سکے۔ جبکہ دوسری زبانوں میں یہ صورتِ حال نہیں۔ دوسری جنگِ عظیم اور پھر آزادی کے بعد ساری دنیا میں مارکسی اور مذہبی فکر کے الگ الگ حلقہ ہائے اثر بڑھے ہیں۔ ان ہی کے اندر مختلف ذیلی مکتبِ خیال بھی وجود میں آئے ہیں اور انسان دوستی کا تصور بھی گاندھیائی نظریے میں محدود نہیں بلکہ دوسرے نظریات کے ذریعے پھیلتا رہا ہے۔ مارکسزم اور مذاہب زندگی کے سارے شعبوں کا احاطہ کرتے ہیں۔ اشتراکی ممالک میں مارکسی نظریے کی عملی صورت کی پیدا کی ہوئی بیزاریوں، اور شرق و مغرب میں مختلف مذہبی گروہوں کی تیز تر ہوتی ہوئی سرگرمیوں، جدید ٹکنالوجی کے جنم دیے ہوئے مسئلوں، کرۂ ارض پر ماحولیاتی توازن کو پھر سے قائم کرنے کی کوششوں، سماجی اور انفرادی زندگی سے متعلق نئی نئی واقفیتوں نے فکر و تخیل کے لیے بالکل نئی راہیں کھول دی ہیں۔ چنانچہ بجا طور پر توقع کی جا سکتی ہے کہ کچھ اور لوگ انسانی زندگی کے وسیع تر میدانوں میں اپنے فکر و اظہار کو اس طرح آزمائیں گے کہ ان کی تحریریں مخصوص علمی خانوں میں اسیر ہونے کی بجائے وسیع دانش ورانہ روایت کا حصہ بن سکیں۔ انگریزی اور دوسری زبانوں کے ذریعے علوم کا زبردست فروغ ہوا ہے۔ ہندستان میں اردو کی مجموعی صورتِ حال کو دیکھ کر ایسی بڑی امیدیں باندھنا دیوانے کا خواب تو ضرور لگتا ہے، مگر اردو اخباروں، رسالوں اور

کتابوں میں ایسے مضامین بھی نظر آتے ہیں جو فکر و اظہار کے ان نئے امکانات کی طرف اشارہ کرتے ہیں اگر بہت سے دروازے بند ہوئے ہیں تو کچھ نئے دروازے کھلتے بھی نظر آ رہے ہیں۔

دانش وری کسی قسم کی بھی ہو، لازم ہے کہ وہ سماج، حکومت اور تسلیم شدہ روایات سے غیر مشروط معاملہ نہ کرے بلکہ اپنے عہد میں پلنے والی بے چینیوں کا جرأت مندانہ اظہار اس حد تک اور اس طرح کرے کہ اسے نظر انداز نہ کیا جا سکے۔ دنیا کا کاروبار خواہ وہ کسی کے ہاتھ میں کیوں نہ ہو آج تک پورا نہ ہوا اور نہ کبھی ہو سکتا ہے۔ صرف تکمیل کی طرف بڑھتا ہے اور اس راہ میں بے شمار تضادات کو جنم دیتا ہے۔ دانش وری ان ہی کے درمیان پلتی اور پنپتی ہے۔ چنانچہ ہر عہد کی دانش وری کی آبرو کسی نہ کسی رواج سے ٹکرانے میں ہے۔ ایک بہتر نظام کی تمنا اسے مروجہ نظام سے سازباز نہیں کرنے دیتی۔ اس کا یہ ٹکراؤ ہی اس کی فکر کی صلابت کو عیاں اور مستقبل کی راہوں کو روشن کرتا ہے۔ ہمیشہ اثبات میں سر ہلانا conformism دانش مندی کا تقاضا تو ہو سکتا ہے مگر دانش وری کا نہیں کہ اس کا جوہر انکار non-conformism کے سوا کچھ ہو ہی نہیں سکتا۔ سارے اچھے دانشوروں کی طرح یہ روایت اردو میں مجیب صاحب، عابد صاحب اور سیدین صاحب کی تحریروں میں ہمیں ملتی ہے۔

● ●

پروفیسر مشیرالحق
جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی

آزادی کے بعد اردو کے ذریعہ مذہبی فکر میں دانشوری کی روایت

جامعہ کے دو دانشوروں (مجیب صاحب، عابد صاحب) کا مطالعہ

جہاں تک ۵۴ برس کی تاریخ کا سوال ہے اس پر نظر ڈالنا آسان بھی ہے اور مشکل بھی۔ ۱۹۴۷ء ہماری تاریخ میں ایک طرح سے نقطۂ انقطاع کا کام کرتا ہے۔ یہ صرف کلنڈر کا ایک ورق نہیں ہے بلکہ ہندوستانی مسلمانوں کے ذہنی سفر کی مختلف منزلوں میں سے ایک منزل ہے اور اہم منزل ہے۔ ۱۹۴۷ء نے ہمارے فکری دھارے میں ایک موڑ پیدا کیا ہے۔ ہمیں بہت سارے ایسے مسائل سے اب رو در رو ہونا پڑ رہا ہے جس کے بارے میں ہمارے بزرگوں نے شاید سوچا بھی نہ ہوگا پھر اس دور میں جن لوگوں کو ہم مفکر اور دانشور شمار کر سکتے ہیں، انھیں بھی دو طبقوں میں تقسیم کرنا پڑے گا۔ ایک تو وہ لوگ ہیں جنھوں نے ۱۹۴۷ء سے پہلے فکر و دانش کے میدان میں اپنی جگہ بنائی اور ۱۹۴۷ء کے بعد ایک بڑے عرصہ تک یا آج تک اس میدان میں موجود ہیں۔ دوسرا طبقہ ان لوگوں کا ہے جن کے لیے ۱۹۴۷ء سے پہلے کا عرصہ ایک تاریخ کی حیثیت رکھتا ہے۔ انھوں نے آزاد ہندوستان میں ہوش کی آنکھیں کھولیں۔ ماضی ان کے لیے دیدہ نہیں بلکہ شنیدہ ہے۔ یہ فرق بہت اہم ہے۔ اور اسی فرق کی وجہ دونوں طبقوں کے طرز فکر میں بہت نمایاں فرق پیدا ہو جاتا ہے۔ ۱۹۴۷ء سے پہلے کے دانشوروں اور مفکرین نے غلام ہندوستان میں آزاد ہندوستان کا ایک نقشہ اپنے ذہن میں بنایا تھا اور اسی حساب سے ان کی فکر کا ایک سانچہ بنا تھا لیکن جب تاریخ نے کروٹ لی تو انھیں اندازہ ہوا کہ نئے ہندوستان اور ان کے تصوراتی ہندوستان میں خاصا فرق ہے۔ فکر کی حیثیت اگر ایک چولے کی سی ہوتی تو پھر کوئی مسئلہ ہی نہیں ہوتا وہ پرانا چولا اتار کر نیا چولا زیب تن کر لیتے، جیسا کہ زندہ رہنے اور نئے سماج میں اپنی جگہ بنانے کے لیے بہت سے بے فکروں نے کیا۔ لیکن ایک مفکر اور دانشور کے لیے یہ ممکن نہیں ہے تاہم ایک مفکر بھی حالات اور ماحول سے آنکھیں بند نہیں کر سکتا۔ وہ کی خاطر ایک حد کے اندر رہتے ہوئے حالات سے معاملہ تو کر سکتا ہے لیکن اسے من و عن قبول کر کے اپنی فکر پر نظر ثانی کرنے کی بات سوچ نہیں سکتا۔ اس کے برعکس جن لوگوں نے صرف آزاد ہندوستان ہی کو دیکھا ہے ان کی فکر پر ماحول کا عکس پڑنا لابدی ہے ایک ہی مسئلہ کو یہ دونوں قسم کے لوگ دو مختلف انداز سے دیکھ سکتے ہیں۔

اور دو مختلف اور کبھی کبھی دو متضاد نتیجوں تک پہونچ سکتے ہیں

دوسری بات ہے مذہبی فکر کی۔ "مذہبیات" کے بجائے مذہبی فکر کا لفظ استعمال کر کے ہم نے اپنے اوپر جانتے بوجھتے ایک پابندی عائد کرلی ہے۔ مذہبیات کا لفظ وسیع ہے اور اس میں وہ تمام فکری تحریریں آجاتی ہیں جو مذہبی موضوعات پر پیش کی جاتی ہیں، لیکن جب ہم مذہبی فکر کا لفظ بولتے ہیں تو ایسی تمام تحریریں ہمارے دائرہ بحث کے باہر نکل جاتی ہیں جن کا تعلق فکر سے نہیں ہوتا۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ مذہبیات کا کوئی خاص موضوع فکر سے تعلق رکھتا ہے اور کچھ موضوعات فکر کے دائرہ کے باہر ہوتے ہیں۔ یہاں سوال موضوع کا نہیں ہے بلکہ اس موضوع کو ایک لکھنے والا کیوں اور کس طرح پیش کرتا ہے نتائج اس کی روشنی میں نکالے جائیں گے۔ مثلاً تاریخ اور سوانح ایسے موضوعات پر بھی فکری اور غیر فکری تحریریں لکھی جاسکتی ہیں۔ ہم تاریخ کی ایک کتاب پڑھنے والوں کو صرف معلومات مہیا کرنے کی خاطر بھی لکھ سکتے ہیں۔ اور اسی تاریخ کو ہم حال کا تجزیہ کرنے اور مستقبل کے لیے لائحہ عمل مقرر کرنے کیلئے بھی پیش کرسکتے ہیں۔ دونوں کتابوں کا موضوع ایک ہوگا۔ ان میں واقعات یکساں ہونگے لیکن پڑھنے والوں پر دونوں کتابوں کے اثرات الگ الگ پڑینگے۔ ان دونوں تحریروں میں ہم آخرالذکر کو فکری تحریر کہیں گے۔

تیسرا مسئلہ ہے دانشوری کا اور یہ خاصا اہم اور پیچیدہ مسئلہ ہے۔ دانشوری کا مطلب کیا ہے خصوصاً مذہبی فکر میں دانشوری کسے کہا جائے گا جیسا کہ آپ ہم سب جانتے ہیں کہ "دانشوری" کا لفظ اب صرف اپنے لغوی معنوں میں استعمال نہیں ہوتا، بلکہ اس کا ایک خاص اصطلاحی مفہوم ہے اور اس مفہوم کے پیش نظر ہم ہر صاحب عقل کو دانشور نہیں کہتے۔ کسی لفظ کو اس کے لغوی معنی سے ہٹا کر کسی ایک خاص مفہوم کے لیے استعمال کرنے کی روایت کچھ اسی لفظ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ میں آپ کو ایک دوسرا لفظ بھی یاد دلاؤں۔ "ترقی پسندی"۔ اگر اس لفظ کو ہم اس کے لغوی معنوں میں استعمال کریں تو بھلا کون شخص ایسا ہوگا جو ترقی پسندی کو اپنے اوپر ایک تہمت سمجھے گا، لیکن ادب میں اس لفظ کا خاص مفہوم ہے اور اس کے پیچھے ایک فکر ہے، ایک تاریخ ہے اور اس کے ساتھ ایک خاص نقطۂ نظر وابستہ ہے۔ اس پورے مفہوم کو ذہن میں رکھتے ہوئے اگر کسی کو ترقی پسند کہوں تو شاید کچھ لوگ اسے اپنے لیے گالی سے کم نہ سمجھیں گے۔ گویا ایک ہی لفظ ہے جسے اگر ہم اسکے لغوی معنوں میں استعمال کریں تو ہر شخص اسے اپنے لیے وجہ امتیاز سمجھے گا لیکن جب اسے اس کے اصطلاحی معنوں میں استعمال کیا جائے تو ردعمل الگ الگ ہوگا۔ یہی حال دانشوری کا بھی ہے۔ ہر شخص بزعم خود دانشور ہوتا ہے لیکن جب اس کا اصطلاحی مفہوم واضح کردیا جائے تو ہر دانشور دانشور نہیں رہ جاتا۔

ایسا نہیں ہے کہ خود دانشوروں کے طبقہ میں اس لفظ کے مفہوم اور اس کی وسعت کے معاملے میں اتفاق رائے پایا جاتا ہو۔ دانشور کسے کہا جائے اس معاملے میں تو بہت حد تک اتفاق رائے پایا جاتا ہے۔ دانشوری" دراصل جذبات اور تخیل کی دنیا سے الگ ہو کر جانے اور عقل سے کام لینے کی صلاحیت کا نام ہے۔ دانشور عام آدمیوں سے زیادہ فہم و بصیرت رکھتا ہے۔ وہ ہر شے کو ایک اعلیٰ ذہنی معیار سے پرکھتا ہے۔ اسے افکار و نظریات سے قدرتی طور پر زیادہ دلچسپی ہوتی ہے۔"

دانش ور کا لفظ جیسا کہ آپ واقف ہیں اردو زبان میں بالعموم Intellectual کے لیے استعمال ہوتا ہے Intellectual کے معانی ہیں ادراک، فہم اور شناخت، اور ان صلاحیتوں کا تعلق انسان کے دماغ سے ہوتا ہے۔ اس طرح دیکھا جائے تو ہر اس شخص کو Intellectual یا دانشور کہا جا سکتا ہے جو دماغی کام کرتا ہے لیکن اگر ہم دانشوری کے دائرہ کو اتنا وسیع کر دیں تو پھر اس اصطلاح کے ساتھ انصاف نہیں ہو پائے گا کیونکہ دانشوری کا تعلق کسی خاص پیشہ سے نہیں ہوتا یہ ایک طرز فکر ہے۔ ضروری نہیں ہے کہ ہر استاذ یا ہر صحافی یا ہر وکیل دانشور ہو۔ صحیح بات وہی ہے جو آل احمد سرور نے اپنے ڈاکٹر عابد حسین یادگاری خطبہ میں کہی ہے کہ " دانش ور وہ ہے جو علم بھی رکھتا ہے اور عقل بھی۔ وہ بکھرے ہوئے حالات اور واقعات سے اہم نتائج نکال سکتا ہے، وہ بات کی تہہ تک پہونچ سکتا ہے، وہ ہر چیز کو عقل کے معیار پر پرکھتا ہے۔ وہ تعصبات، توہمات، جذبات، مروجہ اقدار کے طلسم اور ذہن کے پروازے پرے بلکہ ان سب سے بلند ہوتا ہے۔ وہ روشن خیال ہوتا ہے۔ اس لیے ہم دانشوری کو روشن خیالی کا نام بھی دے سکتے ہیں۔ دانشور کے لیے بعض چیزوں سے اختلاف اور بعض سے انکار بھی ضروری ہے۔" دوسرے لفظوں میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ایک دانشور روایت پرست نہیں ہوتا۔ وہ کھلے ذہن سے جدید کا استقبال کرتا ہے۔ میری اس بات کا یہ مطلب نہ لیا جائے کہ ہر نئی بات کو آنکھیں بند کر کے قبول کر لینا ہی دانشوری کی علامت ہے، بلکہ ایک شخص اس وقت تک صحیح معنوں میں دانشوری کو اپنا نہیں سکتا جب تک کہ وہ جدید کے بارے میں بھی یہ سوال نہ اٹھائے کہ کیا یہ جدید ہے والے قدیم سے بہتر ہے؟ اسے شک کی وادیوں سے گذرنے کیلئے تیار رہنا چاہیے اور مذہب کے میدان میں یہی وہ مقام ہے جہاں آدمی مار کھاتا ہے اور ہر فرد کو منزل تک پہونچنے کے لیے خود اپنے اوپر اعتماد کرنا پڑتا ہے۔ مذہبی فکر میں بھی جب ہم دانشوری کی روایت کو تلاش کریں تو ہمیں سب سے پہلے یہ دیکھنا پڑے گا کہ آیا وہ مفکر سماج کی بالادستی کو باقی رکھنے کی خاطر اپنی ذاتی فکر کی قربانی تو نہیں دے رہا ہے۔ ایک سماج میں رہنے کے فوائد سے انکار نہیں کیا جا سکتا اور نہ ہی سماج سے لاتعلقی دانشوری کے لیے لازم ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ انسان کسی چیز سے اتنا نہیں ڈرتا جتنا وہ تنہائی سے خوف کھاتا ہے۔ یہی خوف اسے سماج کے بندھن میں باندھے رکھتا ہے۔ اس لیے دیکھا جائے تو ایک اچھی زندگی گذارنے کے لیے فرد کی آزادی

اور سماج کی پابندی دونوں ہی ضروری ہیں۔ اگر فرد بالکل ہی بے لگام ہو جائے تو سماج کے پرزے پرزے اڑ کر رہ جائیں گے اور اگر سماج بالکل ہی شکنجہ بند ہو تو پھر فرد کی شخصیت مرجھا کر رہ جائے گی۔

ہم نے اوپر تعیین وقت کی بات کہی تھی کہ ہمیں ۱۹۴۷ء سے لے کر آج ۱۹۸۶ء تقریباً ۴۰ برس کا احاطہ کرنا ہے۔ ہم نے کہا تھا کہ یہ معاملہ مشکل بھی ہے اور آسان بھی ہے۔ آسان اس لیے کہ تھوڑے سے عرصے پر نظر ڈالنی ہے، مشکل یہ ہے کہ ہم عصری بہت بڑا حجاب ہوتی ہے، اور یہ تو ہمارا اور آپ کا روزمرہ کا مشاہدہ ہے کہ کسی بھی تصویر کے خدوخال اس وقت تک پوری طرح ابھر کر سامنے نہیں آتے جب تک کہ اسے ذرا فاصلہ سے نہ دیکھا جائے۔ قربت حجاب اکبر کہلاتی ہے۔ اور پھر یہ بھی ہے کہ جو لوگ صرف اسی چالیس برس کے عرصہ میں ابھر کر سامنے آئے ہیں ان پر دانشوری یا غیر دانشوری کا ٹھپہ لگانا اس لیے بھی مناسب نہیں ہے کہ زمانہ تیزی کے ساتھ بدلتا رہتا ہے۔ فرد کے فکر اور ذہن میں تبدیلی آتی رہتی ہے یہ ممکن ہے کہ آج کے بعض نوجوان مفکرین اپنی دانشوری کو کسی وجہ سے کل خیرباد کہہ دیں اس لیے میں مناسب سمجھتا ہوں کہ اپنے اس مضمون میں انھیں لوگوں پر اپنی توجہ مبذول رکھوں جن کا دائرہ کار تقسیم کے دور سے قبل شروع ہوا اور ۱۹۴۷ء کے بعد وہ فکری بلوغت کے مرتبہ پر پہونچ کر یا تو ہم سے جدا ہو گئے یا جانے کے لیے تیار بیٹھے ہیں۔

یہ بات اور دانشوری کی جو ہم نے تعریف کی ہے ان دونوں کی روشنی میں جب ہم ہندوستانی مسلمانوں کی مذہبی فکر میں دانشوری کی تلاش کرتے ہیں تو ہماری نظریں گھوم پھر کر انھیں لوگوں پر پڑتی ہیں جنھیں بالعموم طبقہ علما میں شمار نہیں کیا جاتا۔ عالم کا جو ایک اصطلاحی مفہوم ہے اس کے پیش نظر مجھے یہ کہنے میں باک نہیں ہے کہ ایک عالم، عالم رہتے ہوئے دانشور نہیں ہو سکتا۔ روایت پر شک کرنا اور اسے عقل کے معیار پر پرکھنے کی کوشش کرنا عالم کے شایان شان نہیں سمجھا جاتا۔ وہ روایت کا محافظ ہوتا ہے اس کا تجزیہ گر نہیں ہوتا۔ الا ماشاء اللہ۔ اس لیے میں اپنے مطالعہ کو انھیں شخصیتوں تک محدود رکھوں گا جنھیں روایتی معنوں میں طبقہ علما میں شمار نہیں کیا جاتا لیکن انھوں نے ایمان اور عقیدہ کو بھی اپنی تحریروں کا موضوع بنایا ہے۔ ایسے لوگوں میں جن لوگوں نے اردو زبان کو اظہار کا وسیلہ بنایا تھا ان میں ہم کو دو شخصیتیں بہت نمایاں طور سے نظر آتی ہیں:

انھوں نے ۱۹۴۷ء کے بعد مذہبی فکر میں دانشوری کی ایک طرح سے داغ بیل ڈالی ہے اور ۱۹۴۷ء سے پہلے سید، اقبال اور آزاد کے ذریعہ جو روایت قائم ہوئی تھی اسے اپنے اپنے انداز میں آگے بڑھانے کا فرض انجام دیا ہے۔

مجیب صاحب لکھنؤ کے جس گھرانے میں آنکھیں کھولی تھیں اسے مسلمانوں کے تسلیم شدہ معیار سے ایک مذہبی گھرانا کہا جا سکتا ہے اور جس جامعہ برادری میں انھوں نے اپنی عمر بتائی اسے بھی ہم غیر مذہبی نہیں کہہ سکتے۔ لیکن

اس کے باوجود مجیب صاحب کا شمار ان لوگوں کی صف میں نہیں کیا جا سکتا ہے اور جنھیں عام طور سے مذہبی کہا جاتا ہے مجیب صاحب کی ابتدائی تعلیم لکھنؤ اور دہرہ دون کی عیسائی درس گاہوں میں اور پھر انگلینڈ اور جرمنی میں ہوئی۔ بچپن اور جوانی میں، جہاں تک مجھے معلوم ہے انھیں اس کا موقع نہیں ملا کہ برابر اسلام کو اس کی بنیادی کتابوں کے ذریعہ سمجھتے، لیکن مجیب صاحب نے جب خود مذہب کے موضوع پر غور کرنا شروع کیا تو انھیں اپنے ارد گرد اکثریت ان لوگوں کی نظر آئی جن کے قول اور فعل میں وہ واضح تضاد دیکھتے تھے۔ ۱۹۲۹ء میں اپنی نوجوانی کے دور میں مجیب صاحب نے ایک افسانہ "خاں صاحب" کے عنوان سے لکھا تھا جس میں انھوں نے ایک ایسے مسلمان کا کردار پیش کیا تھا جو سود پر روپیہ چلاتا ہے لیکن علی الصباح مسجد کے موذن کو بھی جا کر جگاتا ہے۔ جس کی ذات سے محلہ کی ویران مسجد تو اجتماع مسلمین کا مرکز بن گئی ہے مگر اس کے مزاج تندی، خود غرضی اور بدمنشی کے باعث خود اس کا اپنا گھر مکان تو رہتا ہے لیکن اسے گھر نہیں کہہ سکتے۔ جو ایک دن اپنی اکلوتی جوان بیٹی کو بیوی کے علی الرغم پانچ سو روپے نقد اور دس ہزار کے مہر پر ایک بڈھے عیاش نواب کے ہاتھ نکاح کے پردے میں فروخت کر دیتا ہے اور جب یہ خبر سن کر اس کی بیوی بے ہوش ہو جاتی ہے تو وہ اطمینان سے ٹانگیں پھیلا کر لیٹ جاتا ہے لیٹے لیٹے حمد اور نعت گاتا ہے۔ خدا کی نعمتوں کا شکر ادا کرتا ہے کائنات کی خالق کائنات کی گل کاریوں کی تعریف کرتا ہے اور "ترا نام قہار و جبار ہے پر مرا نام خالی گنہگار ہے" گاتے گاتے سو جاتا ہے۔

یہ کچھ ضروری نہیں ہے کہ مجیب صاحب نے کسی خاص شخصیت کو سامنے رکھ کر "خاں صاحب" کا کردار تخلیق کیا ہو، لیکن اتنی بات تو یقین کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ انھوں نے اپنے ارد گرد کے اکثر و بیشتر لوگوں کے اخلاق اور ان کے بنائے ہوئے مذہبی معیار کو سامنے رکھ کر "خاں صاحب" کا تانا بانا بنا تھا۔ 'خاں صاحب' کا کردار در اصل اس ذہن کا عکاس ہے جو اشخاص کی مذہبیت کا فیصلہ ظاہری عبادات اور اوراد و وظائف کی بنیاد پر کرتا ہے۔ کسی کے دل میں کوئی جھانک کر تو نہیں دیکھ سکتا۔ اس لیے فیصلے ظاہر ہی کو دیکھ کر کیے جاتے ہیں لیکن مجیب صاحب کی دانشوری دینداری کی ظاہری علامات کو دینداری کی کسوٹی تسلیم نہیں کرتی۔

موجودہ زمانے میں اسلام کو ایک نظام کی حیثیت سے پیش کرنے کی کوشش ہو رہی ہیں۔ اور اس معاملے میں اس حد تک شدت برتی جا رہی ہے کہ فرد کی شخصیت اگر بالکل معدوم نہیں ہو گئی ہے تو ثانوی حیثیت ضرور اختیار کر گئی ہے۔ آج صورت حال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ملت کی بالادستی کو تسلیم نہیں کرتا تو اس کا دین و ایمان مشکوک قرار پاتا ہے۔ مجیب صاحب کی نظروں میں مذہب کی یہ صحیح شکل نہیں ہے۔ وہ اسلام کو بنیادی طور پر انفرادی مذہب

تسلیم کرتے ہیں اور مسلمان کو خدا کے سامنے بلاواسطہ ذمہ دار قرار دیتے ہیں وہ خلوص اور غیر مشروط وفاداری کو عقیدے کی سچائی کا معیار مانتے ہیں اور اس کے اظہار کو ایمان کی علامت سمجھتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ ماضی میں فرد کے ضمیر کو مختلف طریقوں سے کچلا گیا۔ ان کے بقول سب سے بڑا ظلم تو اقتدار پرست علما نے فرد اور ملت پر یہ ڈھایا کہ ملت اسلامی اور حکومت وقت کے مفاد کو مترادف قرار دیدیا اور محکوموں کو حاکم اور حکومت کی اصلاح کرنے کے حق سے بالکل محروم کر دیا اور اگر خدا کے دو ایک بندے اس کے خلاف آواز اٹھانے کے لیے کھڑے بھی ہوئے تو خود انہوں ہی کے ہاتھوں انھیں دار پر چڑھنا پڑا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ جن لوگوں کے ہاتھوں میں اقتدار تھا اگرچہ وہ خود اقلیت میں تھے لیکن اپنے آپ کو اکثریت کا نمائندہ سمجھ کر خود ہی اس کے خیالات اور رجحانات کے محافظ بن گئے، اور چونکہ یہ ایک عقل کی بات تھی کہ عقیدے اور عمل کے معاملے میں اکثریت کی رائے مانی جائے اس لیے اکثریت کو اقلیت پر پوری طرح سیاسی اور دینی اختیار حاصل ہو گیا اور ایک فرضی اکثریت پوری جماعت کی اور یہ پوری جماعت اس وقت کے رائج سیاسی اور سماجی نظام کے مترادف قرار دیدی گئی اور یہ سمجھا گیا کہ اس جماعت کا مفاد اور ملت اسلامی یا اسلام کا مفاد ایک ہی ہے۔ ایسی حالت میں تقلید کے معنی یہ قرار پائے کہ انفرادی طور پر کسی مسلمان کو اس کا حق نہیں ہے کہ غلط اور صحیح، نیک اور بد کے بارے میں اپنی الگ رائے رکھے۔ دوسرے الفاظ میں فرد کے ضمیر کو بحث سے خارج کر دیا گیا۔

مجیب صاحب کے خیال میں حساس اور باضمیر مسلمانوں کا فرض یہ ہے کہ وہ تمام مسائل پر صرف تاریخ اسلام کے پس منظر میں نہیں بلکہ تاریخ عالم کے پس منظر میں غور کریں انھیں دیکھنا چاہیے کہ انسان کے ضمیر نے مختلف قوموں اور مختلف حالات میں کس طرح اپنا اثر دکھایا ہے۔ انھیں تمام مذہبوں کی تاریخ، ان کے عقاید اور رسم و رواج کا مطالعہ کرنا چاہیے یہ دیکھنے کے لیے نہیں کہ وہ کہاں پر صحیح راستے سے ہٹ گئے ہیں اس لیے کہ اس کا فیصلہ صرف خدا ہی کر سکتا ہے بلکہ یہ دیکھنے کیلئے کہ اصلیت میں وہ انسان کے بنیادی دین سے کس قدر قریب ہیں، در اصل ہمارا مطالعہ مذہبی عقاید اور رسوم تک محدود نہیں رہنا چاہیے۔ ہمیں ایسے لوگوں کی زندگی اور خیالات کا بھی مطالعہ کرنا چاہیے جنھوں نے سقراط کی طرح "امر بالمعروف اور نہی عن المنکر" کی مثالیں قائم کیں خیالات کا ایسا تجزیہ کیا جس سے جہالت اور ریاکاری کی شکلیں سامنے آگئیں، ہمیں ہر جگہ نظر ڈالنی چاہیے یہ دیکھنے کے لیے کہ جن اسلامی قدروں کو ہم مانتے ہیں وہ کب، کہاں اور کس طرح عملی شکل میں نمودار ہوئیں اور ہمیں اپنی جانچ اتنی ہی سختی سے کرنی چاہیے جتنی سختی سے ہم دوسروں کی کرتے ہیں۔ اس لیے کہ اس کے بغیر ہمارا دعوی کہ ہم مومن ہیں کسی غیر جانبدار مواخذہ کو برداشت نہیں کر پائے گا۔

عام طور سے تو کہا یہ جاتا ہے کہ "قطرہ دریا کے باہر کچھ نہیں" لیکن مجیب صاحب کے خیال میں اصل حقیقت قطرہ کی ہے اگر وہ نہیں تو دریا بھی نہیں۔ اس لیے وہ ملت اور فرد کے باہمی رشتے میں بنیادی مقام فرد کو دیتے ہیں اور اس معاملے میں اسلام کا منشا یہ سمجھتے ہیں کہ ملت کا ہر فرد اپنے ارادہ سے ملت کو قائم رکھے، یہ نہ ہو کہ ملت فرد کے ارادے کو سلب کر لے۔ ان کے خیال میں تقلید کی بندشوں میں جکڑے ہوئے مذہبی سماج میں فرد کے ارادے کی موت ہو چکی ہوتی ہے۔ ایسے سماج میں فرد ایک چلتی پھرتی لاش سے کچھ زیادہ نہیں ہوتا۔ مجیب صاحب صرف قانون اور شریعت کے میدان میں تقلید کے رجحان فکر کے مخالف نہیں ہیں بلکہ ہر اس میدان میں تقلید کو غلط سمجھتے ہیں جہاں فرد کی ذہنی نشو و نما رک جائے۔ انھیں تصوف سے خاصا لگاؤ تھا اور اپنی تحریروں میں وہ صوفیوں کو اعلیٰ مقام دیتے تھے۔ اور اعتراف کرتے تھے کہ انھوں نے مسلمانوں کے ذہن کو تقلید کے تنگ دائرے سے نکال کر بڑی خدمت انجام دی ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ صوفیا سے انھیں شکوہ بھی تھا کہ انھوں نے اگر ایک طرف یہ کہا کہ خدا اور انسان کا تعلق براہ راست ہونا چاہیے تو دوسری طرف شیخ کو ایک وسیلہ بھی قرار دیدیا گویا لوگ ایک دائرہ سے نکل کر دوسرے دائرہ میں پھنس گئے۔

تقلید دراصل اگر ایک طرف فرد کی ذہنی ارتقا کی راہ میں رکاوٹ بنتی ہے تو وہ فرد اور سماج کے درمیان تسبیح کے رشتے کا بھی کام دیتی ہے اگر ہم رشتہ کو توڑ دیں تو تسبیح کے دانے بکھر جائیں گے اور تسبیح کا وجود ختم ہو جائیگا۔ لیکن مجیب صاحب کے نزدیک اگر ایسا ہو بھی جائے تو کوئی خاص نقصان نہیں ہے کیونکہ تسبیح اپنے وجود کیلئے دانوں کی محتاج ہے دانے اپنے وجود کے لیے تسبیح کے محتاج نہیں ہیں یہی وجہ ہے کہ رشتہ کے ٹوٹ جانے سے تسبیح تو معدوم ہو سکتی ہے، دانے نہیں۔ اس لیے رشتے میں گندھے رہنا نہ تو تسبیح دانوں کی زندگی ہے اور نہ ہی منزل کی طرف خواہی نخواہی کھینچے چلے جانا ایک سچے مسلمان کی پہچان ہے۔ اسے خود اپنے پیروں سے آگے بڑھنا چاہیے، اسے اپنے سے سوال کرنا چاہیے کہ جسے منزل کہا جاتا ہے وہی اس کی منزل کیوں ہو۔ انسان جب خود اپنے سے جواب طلب کرتا ہے تو اس کے دل میں ایسے شکوک پیدا ہوتے ہیں جنھیں اگر وہ ظاہر کر دے تو بے دین کہلائے۔ تاہم مخلص وہی ہوتا ہے جو اپنے شک کو چھپا نہیں سکتا۔ شک کا اظہار مجیب صاحب کے نزدیک بے دینی نہیں ہے بلکہ شک کرنے والے کا منھ بند کرنے کی کوشش کرنا بے دینی ہے۔

اپنے ایک مضمون "مذہبی ارتقا کے نظریے" میں اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے انھوں نے لکھا ہے کہ:

"مذہب کے حامی عام طور پر شک کو گمراہی اور گمراہی کو ایک جرم فرض کر لیتے ہیں، اور شک کو دور کرنے سے زیادہ انھیں شک کرنے والے کو سزا دینے کی فکر پڑ جاتی ہے، حالانکہ شک کا جتنا لحاظ کیا جائے وہ اتنی ہی آسانی سے رفع ہو سکتا ہے، اگر شک کرنے والا اس جذبہ سے محروم ہے جو دین کا سنگ بنیاد ہے تو یہ امر

واضح ہو جائے گا اور بحث کی ضرورت نہ رہے گی لیکن اگر شک کرنے والا واقعی حقیقت کی تلاش میں ہے تو یہ دیکھ کر کہ اس کے خیالات کی قدر کی جاتی ہے وہ مسئلہ پر ٹھنڈے دل سے غور کرے گا اور اس کے دل میں وہ غبار نہ ہوگا جو سختی اور عداوت سے پیدا ہوتا ہے۔"

کہا جا سکتا ہے کہ عقاید کے میدان میں اگر فرد کو شک کرنے کا حق دیدیا جائے تو اس کا نتیجہ اگر یہ نکل سکتا ہے کہ وہ اس کے سہارے حقیقی ایمان تک پہونچ جائے گا تو اس کے ساتھ ساتھ اس کا بھی امکان ہے کہ وہ تمام عمر منزل کی تلاش میں سرگرداں رہے۔ مجیب صاحب کے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ وہ اندھوں کی طرح دوسروں کا ہاتھ پکڑ کر سفر کرنے کے قائل نہیں تھے۔ سعی و جستجو کا احساس خود اپنی جگہ اہمیت رکھتا ہے۔ یہ احساس دراصل اندھے کی لاٹھی کی حیثیت رکھتا ہے جس کے سہارے اندھا ٹٹول ٹٹول کر ہی سہی لیکن منزل تک پہونچ ہی جاتا ہے۔ ہاں اگر کوئی زمین سکھ اپنی لاٹھی ہی کو اصل سمجھ بیٹھے تو ایسے شخص کا علاج تو سقراط کے پاس بھی نہیں ہے۔

مجیب صاحب مذہب کو فرد کا ذاتی معاملہ سمجھتے تھے اسی لیے وہ "امت" کو یہ حق دینے پر تیار نہیں تھے کہ وہ فرد کے عقیدہ کو اپنے معیار سے ناپے اور اس کے بارے میں کوئی فیصلہ کرے۔ یہ ایسی انقلابی فکر تھی جسے عام طور سے قبولیت ملنا ممکن ہی نہ تھا کیونکہ اس طرح "مسلم سماج" کے بکھر جانے کا خطرہ تھا لیکن جیسا کہ اوپر لکھا ہے مجیب صاحب اس خطرہ کو ایک وہم سے زیادہ نہیں سمجھتے تھے۔ مجیب صاحب کے ہم عصر جامعہ کے دوسرے دانشور ڈاکٹر عابد حسین تھے۔ عابد صاحب کی مذہبی فکر میں دانشوری کے عناصر اگر ہمیں تلاش کرنے ہوں تو ہمیں ان کی ۱۹۴۰ء کے بعد کی تحریروں بالخصوص اسلام اور عصر جدید کے اداریوں کا مطالعہ کرنا ضروری ہوگا۔ مجیب صاحب کے برخلاف عابد صاحب کی تحریروں میں ادعائیت نہیں ہوتی تھی۔ یعنی وہ بھی کسی بات کو صرف اس لیے صحیح تسلیم نہیں کرتے کہ اکثریت اسے صحیح سمجھتی ہے، ایک سچے دانشور کی طرح وہ بھی فرد کو یہ حق دیتے ہیں کہ وہ خود غور و فکر سے کام لے، اور یہی حق وہ اپنا بھی سمجھتے ہیں۔ وہ اسلام اور عصر جدید کے ذریعہ مسلمانوں کو نئے زمانے کے اہم ترین مسئلوں کی طرف توجہ دلا دلا ان میں یہ اعتماد پیدا کرنا چاہتے تھے کہ مسائل خواہ کتنے ہی پیچیدہ کیوں نہ ہوں اسلامی تعلیمات کی روشنی میں عقل و تدبیر سے کام لے کر انھیں بخوبی حل کیا جا سکتا ہے، لیکن اس کے ساتھ ساتھ انھیں اس کا ادعا نہیں تھا کہ وہ "دین میں مفتی یا امور دنیا میں مدبر کی حیثیت رکھتے ہیں اور ہر معاملے میں کوئی قطعی فتویٰ یا ناطق حکم صادر کر سکتے ہیں۔" وہ صرف ایک جویائے حق تھے اور اہل مذہب کو خاص طور پر اہل اسلام کو مذہبی و اخلاقی زندگی کے اس شدید بحران کی طرف توجہ دلانا چاہتے تھے جس سے دنیا گزر رہی ہے۔ عابد صاحب کو اس بات کا یقین تھا اور کسی قسم کی لگی لپٹی رکھے

بغیر وہ یہ کہتے تھے کہ غور و فکر کرنا ہر شخص کی اپنی ذمہ داری ہے۔ انسان کو قدم اٹھانے سے پہلے مسئلہ کے موافق و مخالف پہلوؤں پر اچھی طرح غور و فکر کرنا چاہیے۔ غور و فکر کے بعد انسان جو فیصلے بھی کرلے اس پر ثبات قدمی سے قائم رہے اور اپنی زندگی کو اپنے فیصلے کے مطابق ڈھال دے یہ دراصل ایمان و عمل کا معاملہ ہے جب تک دونوں ایک دوسرے کے عکاس نہ ہوں کسی اچھے نتیجے کی امید رکھنا بے سود ہے۔ اکتوبر ۱۹۶۹ء کے اداریہ بعنوان "ایمان کی قوت" میں اس خیال کو عابد صاحب نے بہت واضح طور سے پیش کیا ہے۔ ان کے بقول "ایمان اور عقیدہ عام طور پر ہم معنی الفاظ سمجھے جاتے ہیں اور بلا تفریق اس یقین کے معنی میں استعمال ہوتے ہیں جو ہم بغیر کسی احساس یا ادراک کی شہادت کے کسی شے یا ذات، کسی واقعے یا حادثے، کسی قانون یا کسی نظام کے بارے میں رکھتے ہیں۔ مگر جب یہ دونوں الفاظ "ایمان" اور "عقیدہ" مذہبی اصطلاحات کے طور پر استعمال ہوں تو ان کے مفہوم میں فرق کرنے کی ضرورت ہے۔ عقیدہ کسی بات کو محض ذہنی طور پر قبول کرلینے کا نام ہے خواہ وہ انسان کی عملی زندگی پر اثرانداز ہو یا نہ ہو۔ ایمان قبولیت کی وہ کیفیت ہے جس میں کسی امر کا یقین انسان کے سارے وجود میں، اس کے شعور اور لاشعور میں رچ جائے۔"

عابد صاحب کی مذہبی فکر عقیدے اور ایمان کے اس امتزاج کا پرتو تھی۔ وہ عقیدتاً مسلمان اور مزاجاً سیکولر تھے لیکن ان کی زندگی اسلام اور سیکولرازم دو الگ الگ خانوں میں منقسم نہیں تھی کیونکہ یہ دونوں ان کے خیال میں ایک دوسرے کے نقیض نہ تھے۔ اپنی کتاب "ہندوستانی مسلمان آئینۂ ایام میں" سیکولر کی تشریح کرتے ہوئے انھوں نے لکھا ہے کہ: "سیکولر کا ترجمہ لادینی، غیر مذہبی یا نامذہبی کرنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ یہ الفاظ مذہب کی مخالفت یا اس سے بے پروائی پر دلالت کرتے ہیں حالانکہ سیکولر کے معنی ہیں "دنیوی" اور یہ دینی کا نقیض نہیں بلکہ اُخروی کا نقیض ہے۔ اس دنیا کی خبر یا بھی لازمی طور پر دین کی مخالف یا اس سے بے تعلق نہیں ہوتیں۔"

عابد صاحب ان سیکولر مسلمانوں میں تھے جو انھیں کے بقول "مذہب کو زندگی کی سب سے اعلیٰ قدر سمجھتے ہیں اور اس کے سامنے سرنیاز خم کرتے ہیں" مذہب اور سیکولرزم دونوں کا دامن مضبوطی سے تھامے رہنے کے باعث عابد صاحب کی فکر میں ایسا اعتدال پیدا ہو گیا تھا جو بڑی سے بڑی مصیبت کو جھیل لے جانے اور اس کے اسباب کا بے لاگ اور غیر جذباتی تجزیہ کرنے کے لیے ضروری ہوتا ہے۔

ملک کو آزاد ہوئے چالیس برس ہونے کو آرہے ہیں اور انگریز جس کے بارے میں کہا جاتا تھا کہ وہ اپنی حکومت کو قائم رکھنے کے لیے ہندو اور مسلمان کو مذہب کے نام پر لڑایا کرتا تھا ایک بھولی بسری کہانی کا کردار بن چکا ہے لیکن افسوس ہے کہ فسادات سے ہمیں ابھی تک نجات نہیں ملی ہے۔ فسادات کا ردعمل مختلف لوگوں پر مختلف انداز سے ہوتا ہے۔

کوئی صبر کی تلقین کرتا ہے، کوئی بے خطر رزم گاہ میں کود پڑنے کو مرض کا علاج بتاتا ہے لیکن عابد صاحب کی فکر میں اعتدال تھا۔ انھوں نے فسادات کے مسئلے کو بھی اپنے خاص انداز سے دیکھنے کی کوشش کی تھی۔ جنوری ۱۹۷۰ء میں احمد آباد کے فسادات سے متاثر ہو کر انھوں نے "عمل اور رد عمل" کے عنوان سے اداریہ لکھا تھا جس میں فسادیوں کی نفسیات کا جائزہ لیا تھا اور فسادات پر قابو پانے کے لیے چند تجاویز پیش کی تھیں جو آج بھی تر و تازہ ہیں۔ فسادات کو بالعموم لوگ ایک طبقے کے کسی خاص عمل کا رد عمل بتاتے ہیں اس طرح یہ کہنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ جو کچھ ہوتا ہے وہ بہت برا ہوتا ہے تاہم وہ ایک عمل کا رد عمل ہوتا ہے، اس لیے اسے "فطری" امر کہا جائے گا۔ عابد صاحب کے خیال میں یہ منطق سراسر غلط ہے۔ انھوں نے قانون فطرت کی تشریح کرتے ہوئے تین سطحیں بتائی ہیں۔ فطرت طبیعی، جو ہر جاندار شے کی خاصیت ہوتی ہے، فطرت حیوانی اور فطرت انسانی۔ ان تینوں فطرتوں پر تفصیل سے گفتگو کرنے کے بعد انھوں نے اکثریت سے سوال کیا کہ فرض کیجیے کہ واقعی اقلیت کے کچھ سر پھرے لوگ بلا وجہ کوئی اشتعال انگیز حرکت کر بیٹھیں تو اس کا یہ ہولناک "رد عمل" کس معنی میں فطری کہلائے گا۔ مذکورہ بالا سطحوں میں سے فطرت کی یہ کون سی سطح ہے جس کا یہ تقاضا ہے کہ چند افراد کے جرم کی بھیانک سزا ہزاروں بے گناہوں کو دی جائے؟

لیکن ایسے مواقع پر آپے سے باہر ہو کر اندھا دھند مرنے مارنے پر تیار ہو جانے کو عابد صاحب "دلاوری کا کارنامہ نہیں بلکہ حرکت مذبوحی یا اقدام خودکشی" کہتے ہیں۔ لیکن فسادات کے موقع پر یہ سوال پوچھا جانے لگتا ہے کہ مسلمان اگر حرکت مذبوحی نہ کریں تو پھر کیا کریں۔ خوف و ہراس کی وجہ سے مایوس ہو کر بیٹھ رہنا بھی تو ان کے شایانِ شان نہیں ہے کیونکہ مذہب کی رو سے مایوسی عدم ایمان یا کفر کی نشانی ہے اور عقل کی رو سے خوف و ہراس ظلم کو دعوت دینے کا دوسرا نام ہے۔ عابد صاحب کو ان لوگوں سے اتفاق نہیں تھا جو آتش نمرود میں بے خطر کود پڑنے کو عشق سمجھتے ہیں۔ ان کے خیال میں کوئی بھی جماعت صرف جوش و جذبہ کے بل پر زندہ نہیں رہ سکتی۔ حفاظت خود اختیاری، اتحاد اور قوت کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی، اور مسلمان ان دونوں سے تہی دامن نہیں۔ اتحاد کا عالم یہ ہے کہ ہر جماعت اپنے مسلک کو "حق مطلق" سمجھتی ہے اور دوسرے کے مسلک کو صرف ناحق ہی نہیں بلکہ دشمن حق قرار دیتی ہے۔ حالت یہ ہے کہ خالص سیاسی مسائل کو بھی زبردستی کی جرطیوں سے مذہبی جامہ پہنایا جاتا ہے تاکہ مسلمانوں کے خون میں ایسی گرمی پیدا کی جائے جو جذبات کو مشتعل اور عقل کو معطل کر دے۔ قوت کا حصول ضروری ہے لیکن عابد صاحب کے خیال میں کردار کی قوت سب سے بڑی قوت ہوتی ہے جس کے بغیر کچھ ہاتھ نہیں آتا۔ کردار کی قوت ایمان راسخ سے حاصل ہونا توفیق الٰہی سے نہایت آسان ہے اور اس کے بغیر نہایت مشکل بلکہ محال ہے۔ توفیق الٰہی انسان کے اختیار میں نہیں ہے مگر اس کا مستحق بننے کی کوشش کرنا ضرور اس کے اختیار میں ہے۔ یہ کوشش کس طرح کی جائے؟ اس سوال کے جواب میں عابد صاحب کہتے ہیں کہ اس کا جواب ہر شخص کو جس کے دل میں یہی لگن ہو، ان بزرگوں کے قول و عمل سے

مل سکتا ہے، جن کے ایمان کا ایک دینا کلمہ پڑھتی ہے۔

عابد صاحب اور مجیب صاحب دونوں دانشور تھے۔ لیکن ان دونوں کے طرزِ فکر کا بنیادی فرق ہم پر اس وقت واضح ہو جاتا ہے جب ہم فرد اور ملت کے باہمی رشتے پر ان کے نقطہائے نظر کو غور سے دیکھتے ہیں۔ مجیب صاحب بھی ملت اور سماج کی اہمیت سے انکار نہیں کرتے لیکن وہ بنیادی طور سے فرد کو اہمیت دیتے ہیں اور اس حد تک فرد پر زور دیتے ہیں کہ "ملت" پس منظر میں چلی جاتی ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ ملت کے نمائندوں اور عام مسلمانوں کو بھی پسند نہیں آ سکتی تھی، اس کے برعکس عابد صاحب فرد کی اہمیت سے انکار کیے بغیر امت کی بالادستی کو تسلیم کر کے بات کو آگے بڑھاتے ہیں۔ ان کے اسی طرزِ فکر کا نتیجہ تھا کہ مجیب صاحب کے مقابلہ میں ان کی باتوں پر ملت کی طرف سے منفی ردِ عمل نہیں ہوتا تھا۔ وہ تنقید بھی کرتے تھے تو اتنے مہذب انداز میں اپنی بات کہتے تھے کہ سننے والوں کو محسوس ہوتا تھا کہ اس کے دل کی آواز عابد صاحب کے منھ سے نکل رہی ہے۔ مسلم پرسنل لا کے موضوع پر "عمرِ خضر دراز" کے عنوان سے ۱۹۷۲ء میں انھوں نے اداریہ لکھا تھا جس میں پرسنل لا کے مختلف پہلوؤں پر بحث کرنے کے بعد انھوں نے یہ نتیجہ نکالا تھا کہ اس مسئلے میں تین فریق تھے۔ انتہا پسند تحفظ پسند اور اصلاح پسند۔ انتہا پسند تو وہ تھے جو مسلم پرسنل لا کو منسوخ کر کے یکساں سول کوڈ کے نفاذ کے حامی تھے۔ یہ طبقہ عابد صاحب کے خیال میں اسلام کی تعلیم، اور تاریخ اور مسلمانوں کے خیالات و جذبات سے واقف نہیں تھا۔ جدید ہے کہ یہ طبقہ ہندوستانی آئین کی حقیقی اسپرٹ کے بارے میں غلط فہمی کا شکار تھا۔ تحفظ پسند حضرات عابد صاحب کے خیال میں حالات کی طرف سے آنکھیں بند کیے ہوئے صرف یہی رٹ لگائے جا رہے تھے کہ حکومت کو مسلم پرسنل لا میں مداخلت نہیں کرنی چاہیے۔ اصلاح پسند نوجوان اور ان کے نبض شناس عالموں اور دانشوروں کو مخاطب کر کے انھوں نے یہ کہا کہ وہ تحفظ پسندوں کے موجودہ طرزِ فکر اور طرزِ عمل سے مایوس اور بددل ہو کر ان کے مقابلے میں طنز و طعن کا منفی رویہ نہ اختیار کریں۔ بلکہ انھیں سمجھنے کی کوشش کریں۔ انھیں اپنی بات سمجھائیں اور گفتگو کے ذریعے مسئلے کا کوئی معقول اور قابلِ عمل حل تلاش کریں۔ خود عابد صاحب کے خیال میں اس مسئلے کا حل یہ تھا کہ (۱) موجودہ پرسنل لا میں ایسی ترمیمیں تجویز کی جائیں جو احکامِ شریعت کے دائرے کے اندر ہوں اور جن سے عائلی زندگی میں ناانصافیوں اور بدعنوانیوں کی روک تھام ہو سکے، نیز (۲) علما اور ماہرینِ قانون کی ایک مجلسِ شوریٰ منتخب کی جائے جسے حکومت مذہبی امور میں مسلمانوں کی رائے عامہ کا نمائندہ تسلیم کرے۔ یہ دونوں صورتیں سننے میں خواہ کتنی ہی آسان معلوم ہوں لیکن ان کے حصول کی راہ میں جو دشواریاں ہیں، عابد صاحب ان سے پوری طرح واقف تھے، انھیں اندازہ تھا کہ "مختلف مسلمان فرقوں کے تحفظ پسند علما مسئلے کے کسی مثبت حل پر آپس میں متفق نہیں ہو سکتے چہ جائیکہ ان میں اور اصلاح پسندوں میں اتفاقِ رائے ہو۔

اگر ایسا نہ ہوا تو عابد صاحب نے ایک طرح سے پیشن گوئی کی تھی کہ "اگر یہی حال رہا تو پھر مسلم پرسنل لا کاغذ پر اپنی موجودہ شکل میں تو باقی رہے گا مگر اس کی تعبیر اسلامی عدل کی روح کے مطابق مسلمان علما کے بجائے سرکاری عدالتیں جیسی ان سے بن پڑے گی، کریں گی، مسلمانوں کی نئی نسل اپنے علما کی طرف سے بدظن اور بددل ہو جائے گی اور یہی نہیں بلکہ اس کے دل سے یہ عقیدہ اٹھ جائے گا کہ اسلام ایک کافی وشافی مذہب ہے جو ہر ملک اور ہر زمانہ کے جائز تقاضوں کی تشفی اور اس کے شدید اور مہلک بیماریوں کا علاج کر سکتا ہے۔

عابد صاحب اور مجیب صاحب دونوں دانشور تھے لیکن دونوں کا طرز فکر الگ الگ تھا۔ مجیب صاحب اصلاً تاریخ کے طالب علم تھے اور تاریخ کے آئینہ میں حالات کا مطالعہ کرتے تھے۔ عابد صاحب فلسفہ کے طالب علم تھے اور اسی کی چھاپ ان کی فکر پر تھی۔ دونوں کی منزل ایک تھی لیکن طریق کار الگ الگ تھا، اور دونوں کا یہ فرق اس وقت زیادہ واضح ہو جاتا ہے جب ہم فرد اور ملت کے باہمی رشتہ پر ان کے نقطہائے نظر کا بغور مطالعہ کرتے ہیں۔ مجیب صاحب کو بھی ملت اور سماج کی افادیت سے انکار نہیں ہے لیکن بنیادی اہمیت ان کے نزدیک فرد کی ہے۔ ان کے یہاں فرد کی ذات پر اتنا زور ہے کہ اکثر و بیشتر ملت پس منظر میں چلی جاتی ہے، اور یہ بات ظاہر ہے کہ ملت کے نمائندوں اور عام مسلمانوں کو پسند نہیں آسکتی تھی۔ پھر ان کی تحریر میں ایک خاص قسم کی ادعائیت ہے اور کبھی کبھی تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ مریض کو مسکن دوائیں دیے بغیر اسکے زخم پر نشتر رکھ دیتے ہیں۔ اس کے برعکس عابد صاحب مریض کی نفسیات کو سمجھنے کے بعد نسخہ تجویز کرتے ہیں۔ فرد کی اہمیت سے انھیں بھی انکار نہیں ہے، لیکن وہ بات اس انداز سے کرتے ہیں کہ ملت کی بالادستی مجروح نہیں ہونے پاتی۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ مجیب صاحب کے مقابلہ میں عابد صاحب کی تنقیدوں پر ملت کی طرف سے بالعموم منفی ردعمل کا اظہار نہیں ہوتا تھا۔

ایسا نہیں ہے کہ ان دونوں کے بعد جامعہ میں دانشوری کی روایت ختم ہو گئی ہے لیکن میں اپنی بات کو انھیں دونوں دانشوروں پر اس لیے ختم کر رہا ہوں کہ اس حد سے آگے بڑھنے کا مطلب ہے کہ میں خود اپنا اور اپنے ساتھیوں کا ذکر کروں جو کوئی اچھی بات نہیں ہے۔

□□

پروفیسر شمیم حنفی
شعبۂ اردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی

اردو کا ایک اہم دانشور۔ ڈاکٹر عابد حسین

عابد صاحب کو دیکھا تو اس سے پہلے بھی کئی بار تھا، لیکن ایک منظر آنکھ کے تل میں ٹھہر سا گیا ہے۔ اُن دنوں معمول یہ تھا کہ عابد صاحب روز شام کو ٹہلنے کے لیے جایا کرتے تھے۔ ہمارے گھر کے پاس ہی اراولی کے ناہموار میدان اور چھوٹی چھوٹی پہاڑیوں کا سلسلہ تھا، دور تک پھیلا ہوا۔ سُرمئی اور خاکستری چٹانوں کے اردگرد اوبڑ کھابڑ راستے، جا بجا کیکر کے جھنڈ اور اوپر حدِ نگاہ تک افق کے کناروں سے پٹا ہوا آسمان۔ ایک شام میں نے دیکھا کہ ایک ٹیلے سے عابد صاحب دھیمے لیکن مضبوط قدموں کے ساتھ چھڑی کے سہارے اُتر رہے ہیں۔ برسات گزر چکی تھی اور پہاڑیوں پر جہاں تہاں سبزہ اُگ آیا تھا۔ آسمان بہت شفاف تھا۔ نیچے ہریالی تھی اور اوپر خوب کھلتا ہوا، دُھلا دُھلایا نیلگوں سائبان اور چاروں طرف گہری گمبھیر خاموشی۔ اس منظر کا مرکز اُس وقت عابد صاحب نظر آئے۔ نحیف، دُبلے پتلے، کھدر کے معمولی کرتے پاجامے میں ملبوس اور شام کے اس بے کنار صحرا میں ایک دم اکیلے۔ کچھ ایسا خیال آیا کہ اس وقت عابد صاحب وہاں نہ ہوتے تو سارا نقش ادھورا رہ جاتا۔ ہر آلودگی سے پاک، پُر سکون اور منزّہ کائنات اور کسی فرد میں اٹوٹ ہم آہنگی کا یہ ریا منظر میرے لیے ایک انوکھا تجربہ تھا۔

اور اس سے بھی زیادہ انوکھی بات یہ تھی کہ اس تجربے کا محور ہستی کا ایک ایسا پیکر تھا جو اپنے وقت کی کائنات میں منفرد تھا مگر اپنے طور طریقوں اور انداز و آداب کے اعتبار سے ہمیشہ عام نظر آیا۔ ہر طرح کی آرائش، تصنع اور نمائش سے یکسر عاری۔ اپنے آپ میں گم لیکن اپنی دُنیا اور اس کے مناسبات سے پوری طرح

باخبر۔ میر صاحب کے لفظوں میں "شعور سے جنون کرنے" کا قرینہ شاید یہی ہوگا۔

بہت دن ہوئے، کہیں ایک جملہ نظر سے گزرا تھا کہ اپنے ہیرو کے بہت قریب مت جاؤ، اس کی روشنی تمھاری آنکھوں کو خیرہ کردے گی۔ لیکن عابد صاحب کے ساتھ اپنا معاملہ یہ رہا کہ اُن کی تحریروں اور کتابوں میں تو انھیں دیکھا ہی تھا، وہ تحریر جو اُن کے وجود نے وقت کی تختی پر اپنی روزمرہ زندگی کے حوالے سے لکھی، اسے بھی بہت قریب سے پڑھنے کی سعادت مجھے میسّر آئی۔ یہ وہ سطح ہے جہاں اچھے اچھے فرشتوں کے مٹی کے پانو بھی سامنے آگئے اور ایک لمحے کی شرارت نے زندگی بھر کا طلسم منتشر کردیا۔ مگر عابد صاحب کی موت کے بعد بارہا یہ کسک محسوس ہوئی کہ آنکھوں نے ان کی رفاقت کا منظر کچھ اور عرصے تک دیکھا ہوتا تو اچھا ہوتا کہ اس منظر سے انسان کی نیکی، شرافت اور تہذیب ذات پر یقین کو مزید پختگی ملتی ہے، اور وہ کچھ، جو زندگی کو گوارا بناتا ہے، اس کے اس درجہ کم اور وقتی ہونے کا اندوہ کچھ گھٹ جاتا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ عابد صاحب خود اپنے انتہائی قریبی دوستوں اور عزیزوں میں بھی، اپنے تمام تر ذہنی اور جذباتی رشتوں اور رابطوں کے باوجود، مجھے ہمیشہ سب سے الگ اور مختلف دکھائی دیے۔ انھیں اپنی دنیا سے، اُس کے مسائل اور کوائف سے اور اس کے عام باسیوں سے، یا اپنے گھر اور خاندان سے جو تعلق تھا وہ اپنی جگہ پر، مگر ایک نیم فلسفیانہ لاتعلقی بھی اس تعلق کی ہم رکاب تھی۔ یوں بظاہر وہ اتنے سادہ، مانوس اور جانے پہچانے نظر آتے تھے کہ ان کی شخصیت کا جلوہ نہ آنکھوں پر بار بنتا تھا نہ حواس پر۔ عابد صاحب کی ذات میں وہ کچھ جسے ہم غیر معمولی کہہ سکیں، صرف محسوس کیا جاسکتا تھا۔ وہ بھی اس طرح کہ یہ رنگ دھیرے دھیرے احساس کے سفحے پر پھیلتے جاتے تھے، احساس کے نظم کو ذرا بھی منتشر کیے بغیر۔ اس کا سبب یہ تھا کہ عابد صاحب اپنی انا کے مختار تھے، اس کے قتیل نہ تھے۔ آپ اپنی انا کے قتیلوں کا المیہ یہ ہوتا ہے کہ دوسروں کے حواس پر چھا جانے اور دوسروں کو

مرعوب کرنے کا ہو کا انھیں خود اپنی ذات کا بوجھ بنا دیتا ہے اور اپنی خود ساختہ یا ناساختہ عظمت کا یہ بوجھ انھیں اس حد تک دبائے رکھتا ہے کہ ان کی حقیقی قامت بھی رفتہ رفتہ گھٹتی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ بس ان کا اپنا سایہ رہ جاتا ہے اور اپنی ہی جبینِ سجدہ۔ عابد صاحب اپنی سادگی کے باوجود اسی لیے انوکھے اور ہر طرح کے کرّ و فر سے عاری ہونے کے باوجود اس لیے بھی غیر معمولی نظر آتے تھے کہ اپنے غیر معمولی ہونے کے احساس سے اُن کا ذہن یکسر آزاد تھا۔

بالعموم ہوتا یہ ہے کہ کسی لمحے یا تجربے یا شخص سے متاثر ہونے کے عمل میں ہم اُس کے بالمقابل یا تو اپنے کمتر ہونے کی کیفیت سے دوچار ہوتے ہیں یا اپنی باطنی کائنات کے کسی لاحقے کی نفی کے احساس سے۔ اس کے باوجود ہم اُسے قبول اس لیے کر لیتے ہیں کہ خود کو اس پر مجبور پاتے ہیں، کچھ تو اُس لمحے یا تجربے یا شخص کی برتری کے سبب، کچھ اُس کے تئیں اپنے احترام کی وجہ سے۔ عابد صاحب اُن لوگوں میں سے تھے جن کا احترام کر کے ایک نوع کی طمانیت اور روحانی توانائی کا احساس بھی ہوتا تھا۔ ان کی شخصیت دل کے راستے ذہن تک پہنچتی تھی اور اس کا سحر کسی ارادی کوشش کے بغیر ایک خود کار طریقے سے اپنے آپ کو دوسروں پر منکشف کرتا تھا۔ شاید اسی لیے عابد صاحب نے نہ تو اپنی ذات میں کسی قسم کی نمود و نمایش کو روا رکھا، نہ خود خواہ مخواہ سے مرعوب ہوئے۔ انھیں ایسے لوگوں سے شدید الجھن ہوتی تھی جو اپنی انا کے قیدی اور اس کے بے حجابانہ اظہار کے شیدائی ہوں۔ وہ اپنے زمانے کے معاشرتی، فکری، سیاسی اور اقتصادی مسائل کے ساتھ ساتھ ایک دانش ور کے منصب کا جتنا گہرا شعور رکھتے تھے، آپ اپنی طرف سے اتنے ہی بے نیاز بھی تھے۔ انھیں عمر بھر اپنے زمانے اور اپنی دنیا کے حقوق کا پاس رہا اور ایک سچے دانش ور کی طرح وہ اُن حقوق کی ادائگی میں مصروف رہے، لیکن کبھی اُس کے صلے کی تمنا نہ کی۔ زندگی نے

انھیں جو کچھ بھی دیا وہ زندگی کی بساط اور عابد صاحب کے حقوق سے کم تھا۔ چنانچہ وہ رخصت ہوئے تو اس طرح کہ زندگی کے سر ابھی ان کا بہت سا قرض باقی ہے۔ مگر عجیب بات یہ ہے کہ اپنے آخری دنوں میں بھی عابد صاحب کو اس خیال نے پریشان رکھا کہ ان کے بہت سے کام ادھورے ہیں اور بہت سے خواب ابھی پورے نہیں ہوئے۔ کم از کم اگلے دس برسوں کا خاکہ انھوں نے بنا رکھا تھا اور مجھے یقین ہے کہ اس خاکے کی تکمیل کے بعد بھی ان کے خوابوں کا سفر تمام نہ ہوتا۔ یوں بھی عابد صاحب نے سفر کی جو راہ منتخب کی تھی اس کی کوئی بھی منزل آخری منزل نہیں ہے۔

عابد صاحب کی ساری زندگی بجائے خود ایک مشن تھی، ایسا مشن جو سلسلہ در سلسلہ انسانی تہذیب و تاریخ کے ارتقا کے ساتھ ساتھ آگے بڑھتا جائے گا۔ اس مشن کی تکمیل کا جو میدان انھوں نے اپنے لیے مقرر کیا تھا، اس کی حدوں میں ہمارا ماضی بھی ہے، حال بھی اور مستقبل بھی۔ وقت کی ان تین شقوں میں نہ کوئی گذشتہ ہے، نہ آیندہ۔ یہ ایک غیر منقسم اور لازوال اکائی ہے، ایک ازلی اور ابدی حال جس کے آئینے میں ہمیں رفتگاں کا سراغ بھی ملتا ہے اور اُن امکانات کا بھی جنھیں ہمارا موجود اساس فراہم کرتا ہے۔ چنانچہ عابد صاحب نہ تو ماضی پرست تھے، نہ حال مست، نہ مستقبل بہ دست۔ وہ زمانے کا اور تہذیب کا ایک ایسا تصور رکھتے تھے جس پر قدیم اور جدید کسی قسم کا حکم نہ لگ سکے جو اپنے آپ میں آزاد ہو، جس کے حصے بخرے نہ کیے جا سکیں اور جس کے گرد ہم کوئی متعین دائرہ نہ کھینچ سکیں۔ دانش وری کی وہ روایت جس کا آغاز ہماری قومی تاریخ میں جدید تہذیبی نشاۃ ثانیہ کے ساتھ ہوا تھا اور جس کا شعور مسلمانوں میں سب سے پہلے سرسید نے عام کیا، سے عابد صاحب کی ذات میں ایک نیا مفہوم ملا۔ عابد صاحب کے اثرات کی تقویم د

تجزیے کا کام ابھی ہونا باقی ہے، اور ہو سکتا ہے کہ یہ اثرات بہت واضح اور براہِ راست نتائج کے حامل جلد اور بظاہر نہ ہوں، تاہم میرا خیال ہے کہ عابد صاحب سے پہلے مسلمان دانش وروں میں کسی اور کے یہاں تہذیبی تصورات کا تناظر ایسی وسعت سے ہمکنار نہ ہو سکا۔ اس باب میں عابد صاحب سے پہلے، ہندستان کے مسلم دانش وروں نے جو عظیم الشان خدمتیں انجام دیں اور قومی سطح پر ان کی شخصیتیں جس بے مثال دردمندی اور اخلاص سے عبارت رہیں، وہ مسلّم ہے۔ عابد صاحب ان کے معترف اور مدّاح بھی تھے اور عارف بھی۔ لیکن کسی بھی گمشدہ شبِ چراغ کی تلاش اور دریافت انھوں نے اس طرح نہیں کی کہ اسے اپنے سفر کی اکیلی متاع سمجھ بیٹھیں۔ ہر روشنی بس تھوڑی دور تک اُن کے ساتھ رہی کہ اس کا دائرہ کسی نہ کسی سطح پر ایک حد کا پابند اور حقیقت کے ایک نہ ایک طور سے مشروط تھا۔ کسی کے لیے ماضی صرف ماضی تھا، کسی کے لیے حال کی گم گشتہ توانائی کا مخزن یا محرک۔ سرسید، حالی، اقبال، ابوالکلام، ان میں ہر بزرگ اپنی قوم کا مخلص بھی تھا اور معمار بھی۔ اور ان سب نے اپنی تاریخ کے حوالے سے اپنی قوم اور معاشرے کے مسائل پر نظر کی۔ لیکن ان میں کوئی بھی اُس نفسیاتی خوف سے آزاد نظر نہیں آتا جس کی بنیاد دوسری قوموں کے مقابلے میں مسلمانوں کی پسماندگی تھی۔ چنانچہ اپنے غیر معمولی اثرات کے باوجود، ان سب کی فکر ایک طرح کی عجلت پسندی کا شکار رہی اور ان کے رویّے اپنے اپنے عہد کی دانش وری کے تئیں زبردست مرعوبیت کے زائیدہ رہے۔ اقبال نے اس مرعوبیت سے رہائی کی کوشش حقیقت کی سطح پر کم اور جذبات کی سرزمین پر زیادہ کی۔ اپنی تمام تر فکری برگزیدگی، عظمت اور شاعرانہ کمال کے باوجود جذبے کی سطح پر اقبال کی شاعری سے ان کی قوم کو جو نقصان پہنچا اب ہمیں اس کے اعتراف میں جھجک نہ ہونی چاہیے۔ انھوں نے حقائق

کی دُنیا میں محرومیوں کی تلافی کا سامان اکثر جذبات کے ذخیروں میں ڈھونڈا۔ فکر کی اس رَو کا آہنگ بنیادی طور پر جذبہ فروشانہ تھا۔ چنانچہ اس میں لطف اور توانائی اور تابندگی تو ہے مگر وہ استحکام اور صلابت نہیں جو زمانے کی سختیوں کو سہار سکے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ اقبال کے یہاں، خاص طور پر اُن کی نثری تحریروں میں، جہاں صداقت آزمودہ جذبات پر فکر کی صلابت اور سخت کوشی کا رنگ غالب ہے، بعض معتقد علما کو گم رہی اور خرابی کی صورتیں دکھائی دیں۔ مولانا ابوالحسن علی ندوی نے اس موہوم اور بعد از وقت آرزومندی کا اظہار کیا کہ کاش اقبال نے فکرِ اسلامی کی تشکیل جدید کے خطبات نہ دیے ہوتے۔ بالفرض ایسا ہوتا بھی تو کیا ہوتا؟ زمانے کی حقیقت اور اس سے وابستہ مسائل کی حقیقت پھر بھی وہی رہتی جس سے ہم دوچار ہوئے۔ ہاں اقبالیات کے مطالعے کا ایک روشن دریچہ ضرور بند ہو جاتا اور ہماری دانش وری کی روایت ایک توانا، تابناک اور ترقی پسندانہ جہت سے محروم رہ جاتی۔ نہ تو جذبے کے طمطراق سے روحانی فقر کا علاج ممکن ہے، نہ جذبے کی طاقت اور تندی فکر کی ضعف کا بدل بن سکتی ہے۔ بالخصوص برصغیر کی اسلامی فکر کے سامنے یہ سچائی ایک مستقل سوالیہ نشان کی حیثیت رکھتی ہے۔ آگے بڑھنے سے پہلے یہ عرض کر دوں کہ ان باتوں سے میرا مقصد نہ تو اگلے دانش وروں پر عابد صاحب کی برتری دکھانا ہے نہ اس وسیع کی فریب خیالی کہ عابد صاحب کی فکر نے عمل کا کوئی ایسا راستہ ڈھونڈ نکالا جس تک ہمارے زمانے میں صرف اُن کی نظر پہنچ سکی یا جس کے بغیر ہماری معاشرتی زندگی کا احوال خراب تر صورتیں اختیار کر گیا ہوتا۔ عابد صاحب اصطلاحی معنوں میں عملی آدمی نہیں تھے، ہر چند کہ سوچنا بھی عمل ہی کی ایک شکل ہے۔ اپنی ذات کی حد تک اگر وہ عملی انسان تھے بھی تو بس اس قدر کہ انھوں نے اپنے مشن کے قیام اور ترویج کے اچھے

بڑے وسائل مہیا کرلیے اور اپنی زندگی کا ایک ایسا قرینہ ترتیب دینے میں کامیاب ہوئے جو انھیں جذبے اور فکر یا فکر اور عمل کے تضاد کا قصوروار نہیں ٹھہراتا۔ عام سماجی مصلحوں کی مثال انھیں نہ تو قیادت کا شوق تھا نہ شاید یہ سلیقہ کہ ایک ہجوم کی باگ ڈور اپنے ہاتھوں میں سنبھال سکیں۔ جیسا کہ میں نے شروع میں عرض کیا تھا عابد صاحب نے جذباتی اور ذہنی تعلقات کی دنیا میں بھی ایک نیم فلسفیانہ لاتعلقی کو اپنا شعار بنایا اور گرد و پیش کی کائنات سے آگہی کے باوجود اپنی راہبانہ خلوت نشینی کا بھرم محفوظ رکھا۔ پھر مزاج کے اعتبار سے انتہائی رواداری اور دوسروں کے جذبات کے تئیں قلب کی انتہائی کشادگی کے باوصف ان میں بے وقوفوں کا قرب برداشت کرنے کی صلاحیت نہ ہونے کے برابر تھی۔ دنیاسازی اور مصلحت شناسی ان میں نام کو نہ تھی۔ یہ رویہ قیادت کے حصول کی راہ کا سب سے بڑا پتھر ہے، خاص طور سے ایک ایسے معاشرے میں جس کی اکثریت بے چہرہ بھی ہو اور بے دماغ بھی۔ اس سے قطع نظر عابد صاحب نہ تو اپنے افکار کی اشاعت کے لیے ان میں کسی طرح کی جذباتی اپیل کی شمولیت پر مائل ہوئے نہ کسی مفاہمت پر۔ اُن کی شخصیت اول و آخر ایک مفکر کی شخصیت تھی جو بیرونی سطح پر دنیا کو بدلنے کے بجائے ذہنی اور فکری سطح پر ایک بہت خاموش اور بہت آہستہ رو انقلاب کا پس منظر ترتیب دیتا رہتا ہے۔ اس معاملے میں عابد صاحب کی مثال حالی جیسی تھی جنھوں نے تقلید میں ذہنی اور فکری قیادت کے آداب شامل کیے اور اسے قیادت ہی کی طرح موثر اور کار کشا بنایا۔ پھر ہمیں یہ بھی نہ بھولنا چاہیے کہ عابد صاحب تک زمانہ جس شکل میں پہنچا وہ اُن کے پیش رووں کے زمانے کی ارتقائی اور پہلے سے زیادہ حقیقی اور پیچیدہ شکل تھی اور اس کی تعیین میں پہلی جنگِ عظیم کے بعد کے پچاس ساٹھ برسوں کی فکری، تہذیبی، نفسیاتی

اور سماجی زندگی کا عمل دخل بھی شامل تھا۔

اس ضمن میں عابد صاحب کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ ان کی نظر زمانے کی رو اور اُس کے مطالبات کے ساتھ ساتھ انسان کے فطری ارتقا اور اُسی کی مناسبت سے تہذیبِ ذات کے مسئلے پر مرکوز رہی۔ سرسید یا انیسویں صدی کے دوسرے پُرجوش سماجی مصلحین کے تصورات کی نوعیت ایسے نسخوں کی بھی جو علاج الغربا کی حیثیت رکھتے تھے۔ سماجی اور معاشرتی صورتِ حال کے ایک مخصوص دائرے میں ہی اُن کے حقیقی معنی متعین ہوتے ہیں۔ ان کا اصرار اور ارتکاز ایسے نتائج پر ہے جو فوری ہوں۔ ان کی اہمیت اور افادیت سے انکار کفرانِ نعمت ہے، مگر اس واقعے سے روگردانی بھی محض جذباتیت اور سادہ لوحی ہے کہ یہ نسخے اپنے زمانی سیاق سے الگ کرکے دیکھے جائیں تو ان کا مفہوم ادھورا اور عمل ناقص رہ جاتا ہے۔ سرسید کی ذات اور اس کے فکری انسلاکات ایک خاص دور کے جبر کا نتیجہ تھے اور اس کے ناگزیر تقاضوں کی تکمیل کا شاید ناگزیر وسیلہ بھی کہ ان کے بغیر ہماری تاریخ کا تسلسل قائم نہ رہتا۔ ان کی حیثیت ہماری فکری روایت کی داخلی وحدت کے ایک ناقابلِ تنسیخ عنصر کی ہے۔ اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ سرسید کے تصورات نے اور ان سے وابستہ طرزِ فکر نے اُس پس منظر کی تشکیل کی جو اُن تصورات کی تابندہ تر اور ارتقائی صورتوں کی نمود کے لیے ضروری تھا۔ جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے، عابد صاحب نے اس شب چراغ کی روشنی سے کام تو لیا مگر اس عمل میں ان کا رویّہ مکمل قبولیت کے بجائے انتخاب اور محاسبے کا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی فکر پر ایک طرف اگر سرسید کے بعض تصورات اور ایقانات سایہ فگن نظر آتے ہیں تو دوسری طرف ایسے افکار و اقدار کا عکس بھی دکھائی دیتا ہے جو خود سرسید کے زمانے میں بھی سرسید

کی بگڑسے برسرِ پیکار رہے۔ یہ محض اتفاق کی بات نہیں کہ عابد صاحب نے سرسید اور اکبر دونوں کو کم و بیش ایک سی ذہنی آمادگی کے ساتھ قبول کیا۔ اسی طرح اپنے عہد کے بادی النظر میں ایک دوسرے سے مختلف فکری منطقوں یعنی گاندھی اور نہرو دونوں میں عابد صاحب کو اپنے سماجی اور تہذیبی ایقانات کا سراغ ملا۔ اس سے بھی آگے جا کر دیکھیں تو کانٹ کی تنقیدِ عقلِ محض کا ترجمہ جو عابد صاحب کے علمی سفر کی پہلی اہم کڑی ہے، ان کی تعقل پسندی ہی کے ایک عہد کی نشاندہی کرتا ہے کہ عابد صاحب کے ذہن میں عقلیت کا مفہوم انیسویں صدی کی اُس ایک رُخی، مغرور اور واحد المرکز عقلیت کے مفہوم سے الگ تھا جس نے سرسید کو انسان کی باطنی واردات کے انتہائی منطقی تجزیے اور تعبیر کی راہ دکھائی، کچھ اس طرح کہ عقیدے واہمے بن گئے اور باطن کی دنیا کے واقعات محض حلقۂ دامِ خیال۔ انیسویں صدی کی عقلیت سائنسی فتوحات اور ٹکنالوجیکل کامرانیوں کے نتیجے میں برتری کے جس نشہ آور احساس اور تفاخر کے جس جذبے سے سرشار تھی، بیسویں صدی کے ساتھ اس کے انتشار اور شکست کا منظر بھی سامنے آیا۔ انیسویں صدی جس عصری صداقت کے کمال کی شاہد تھی، بیسویں صدی نے اُس کمال کی پستی کا تماشا بھی دیکھا۔ ان دو انتہاؤں کے بیچ عابد صاحب کے تصورات کی مثال اس سیال اور ہمہ وقت بڑھتے پھیلتے دائرے کی ہے جہاں ضدوں میں یگانگت اور امتزاج کی ایک صورت اُبھرتی ہے۔ شاید یہی طرزِ فکر اس عہد کے ذہنی، جذباتی، نفسیاتی تضادات کے حل کا ذریعہ بھی ہے، علی الخصوص مشرقی اقوام کے لیے جن پر اجتماعی یادداشتوں کے جبر کی گرفت آج بھی مضبوط ہے۔ مجموعی طور پر اس عہد کی انسانی صورتِ حال نہ تو مغرب سے یکسر بے نیازی کی متحمل ہو سکتی ہے نہ ہی یہ حوصلہ رکھتی ہے کہ مشرق کے نام پر خطِ تنسیخ کھینچ سکے۔ مکمل سچائی نہ تو مکمل اثبات میں ہے

بیکسل نفی ہیں کہ دونوں صورتیں حقیقت کا کچھ نہ کچھ حصہ آنکھوں سے چھپا دیتی ہیں۔ مشرق کی اقتصادی پسماندگی، جذبہ نوازی اور توہم پرستی سے بیزار و برگشتہ مشرقیوں کی بات الگ رہی، خود مغرب میں علما کا ایک بہت بڑا گروہ سائنسی کلچر کے رعب داب اور اس کی بے مثل فتوحات کے باوصف اس کلچر کی نجات کے لیے جن راستوں کی تلاش میں سرگرداں ہے وہ مشرق ہی کی سمت لے جاتے ہیں۔ اگر یہ مبالغہ ہے تو کم سے کم یہ اعتراف ناگزیر ہے کہ ان راستوں کا کچھ نہ کچھ تعلق مشرق سے ضرور ہے۔ مغرب اور مشرق کو اگر ہم ذہن اور زندگی کے دو اسالیب کی مثال سمجھیں اور اس عہد کی فکری جہات پر بھی نظر رکھیں تو اندازہ ہوگا کہ یہ دونوں اسالیب ایک دوسرے سے مختلف اور متضاد دنیاؤں کے نقیب نہیں ہیں اور ان کے مابین کھنچی ہوئی لکیر دھیرے دھیرے مٹتی جا رہی ہے۔ ہمارے عہد کے تجربات کے پیدا کردہ تصورات نے کئی پل ایسے بنا لیے ہیں جو ان دنیاؤں کو ایک دوسرے سے ملاتے ہیں۔ مادہ اس درجہ ٹھوس نہیں جتنا کہ اب سے آگے سمجھا جاتا تھا۔ نہ روح اتنی غیر مرئی ہے کہ اسے ایک بے بنا مفروضہ کہہ کر مسترد کر دیا جائے۔ جوہر اور عرض کی یکجائی ہی دونوں کے معنی متعین کرتی ہے اور ایک کے بغیر دوسرے کا تصور محال بھی ہے اور خام بھی۔ شاید اسی لیے عابد صاحب کی فکر نہ تو اس حصار میں قدم جماتی ہے جسے فی زمانہ ایک عقلیت دشمن فنڈامنٹلزم کا نام دیا جاتا ہے، نہ ہی ان حدود کو قبول کرتی ہے جن کی تشکیل سائنسی تعقل کے بے دریغ اور بے حجاب تصورات کے ہاتھوں ہوئی ہے۔ یہ وہ کفر ہے جس نے ایمان سے خدا یابی یا دوسرے لفظوں میں وہ گھر جس میں مومنوں کی تہذیب کے رمز بھی چھپے ہوئے ہیں۔ اگر عابد صاحب سے پہلے ہماری تہذیبی اور مذہبی فکر اس بھید کو نہ سمجھ سکی تو اس میں قصور اس فکر یا اس کے مؤیدین

سے زیادہ اُن طبیعی حقایق کا تھا جن کے جبر سے آزادی مشکل بھی تھی اور گذشتہ ادوار کی ضرورتوں اور مصلحتوں کے منافی بھی۔ انسانی شعور اپنے زمانے کی شرطوں میں تخفیف کا، ان پر کسی مضبوط گرفت کا یا ان کی قائم کردہ سطحوں سے پیغمبرانہ جست کا متحمل اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب زمانے کا ایک معین اور محدود دائرہ اُس کے پاؤں کی بیڑی نہ بنے۔ ہماری انیسویں صدی کی تہذیبی فکر اپنی مرعوبیت کے سبب اس ایڈونچر پر مائل نہ تھی۔ اس کی تعجیل پسندگی نے اُسے اس طرف آنے بھی نہ دیا، اور بیسویں صدی کے ربع اوّل کی فکر اس ایڈونچر کا حوصلہ نہ رکھتی تھی، اس بیّن واقعے کے باوجود کہ پہلی جنگ عظیم کے سانحے اور اس کے بعد کی صورت حال نے پورے مغرب کو فکری اور جذباتی جستجو کے ایک نودریافت راستے سے روشناس کرایا تھا۔ یہ سب صرف کسی جذباتی اُبال کا نتیجہ ہوتا یا اس کے محرک محض چند وقتی ارتعاشات ہوتے تو عصر حاضر کے ذہنی کلچر میں اسے کوئی مضبوط اور مستقل جگہ نہ ملتی۔ اس طرز فکر نے ہمارے عہد میں ایک باضابطہ روایت کی شکل اختیار کر لی ہے اور غالی قسم کے عقلیت پرست بھی اس حقیقت کے قائل ہوتے جا رہے ہیں کہ تعقّل اور طبیعیات کی سرحدیں اُن علاقوں سے متصل ہیں جن پر بظاہر ایک نوع کی تعقّل بیزاری اور مابعد الطبیعیات کی دُھند پھیلی ہوئی ہے۔ سائنسی اور ٹکنولوجیکل تمدّن کی کامرانی کے دور میں فکر کا یہ رویّہ ایک خوش آیند واقعے کی مثال ہے کہ اس سے نہ صرف یہ کہ ہمارے عہد کی فکر کے ایسے ابعاد کی نشان دہی ہوتی ہے جو اس کے دائروں کو وسیع کرتے ہیں، بلکہ اس سے تہذیبی اور نظریاتی تعصبات کی حصار بندیوں پر بھی ضرب پڑی ہے۔ مذہبی فکر اور اس عہد کی عام عقلیت، دونوں کو اس رویّے نے ایک نئی بنیاد فراہم کی ہے۔

میرا خیال ہے کہ عابد صاحب کی فکر کے زاویے اسی سیاق کے حوالے سے اچھی طرح روشن ہوتے ہیں۔ یہی روشنی ان کی متاع تھی اور رشن بھی۔ اس کے ساتھ جو کل منظر سامنے آیا ہے اسے اگر ہم اب بھی نہ دیکھ سکے تو کیا عجب کہ اُجالے اور اندھیرے کے فرق کو سمجھنے کے لیے صرف دو آنکھیں کافی نہیں ہوتیں۔ میرے لیے عابد صاحب ایک فرد بھی تھے اور ایک ذہنی فضا بھی۔ فرد چلا گیا کہ سب کی طرح اُسے بھی جانا تھا، مگر اس فضا میں ابھی کئی زمانے سانس لیتے رہیں گے۔

ڈاکٹر محمد ذکی الحق

اردو ادب اور دانشوری

دانشور کون ہے؟ دانشوری کیا ہے؟
دانشمند کون ہے؟ دانشمندی کیا ہے؟

سب سے پہلے ان ہی سوالات پر غور کرنا ہے۔ اور ان الفاظ کی معنوی سطح اور ان کے طول و عرض کو معلوم کرنا ہے اس سلسلہ میں مختلف لغات کی مدد بھی لینی پڑے گی۔

(۱) برہان قاطع:۔

اس لغت میں لفظ دانشمند موجود ہے ساتھ ہی اس میں دانشے، دانشمند، دانشگر، دانشور اور دانشومند بھی ہے۔ دانشمند کا لفظ حروف تہجی کے لحاظ سے نہیں لکھا گیا ہے۔ دانشگر دانشومند اور دانشے کے معنی کے سلسلہ میں دانشمند کا لفظ آیا ہے

دانشگر:۔ بکاف فارسی بروزن دانشور — دانشمند و دانا و بسیار روان و عالم و فاضل باشد

دانشور: با واو بروزن دانشگر۔

صاحب و خداوند و دارندۀ دانش باشد چہ در بھی صاحب و خداوند

دوار نمرہ است

دانشوری: یہ لفظ نہیں ہے۔

دانشومند: بمعنی دانشمند بحکیم، وبسیار روان باشد

دانشے : بمعنی دانشگر است کہ دانشمند و دانا باشد

برہان قاطع کی روشنی میں ان الفاظ کے الگ الگ اور منفرد نقوش پردۂ ذہن پر نہیں ابھر پاتے۔ دانشور اور دانشگر ایک ہی جیسے معنی کے حامل ہیں لیکن دانشور کے سلسلہ میں صاحب اور خداوند کے الفاظ بھی آئے ہیں صاحب اور خداوند کے معنی برہان قاطع میں اس طرح ہیں

صاحب : وزیر راگویند، و بمعنی خداوند ہم آمدہ است

خداوند : صاحب و بزرگ خانہ راگویند۔

دانشور کے سلسلہ میں لفظ "صاحب" کا استعمال معنی خیز ہے اسلئے یہ سوال اٹھایا جاسکتا ہے۔ کیا اس کی روشنی میں اس کے معنوی دائرے میں غم دوراں اور غم فردا بھی شامل ہے؟ اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ وزیر کی شخصیت غم دوراں اور غم فردا سے وابستہ رہتی آئی ہے۔ یہ قابل توجہ ہے کہ لفظ دانشور کے معنی اول 'صاحب' ہے، صاحب کی وابستگی غم دوراں اور غم فردا سے ناگزیر ہے۔

(ب) غیاث اللغات:

اس لغت میں عربی کے علاوہ بے شمار فارسی الفاظ کے معنی درج ہیں لیکن دانشمند، دانشور اور دانشگر اس میں نہیں، " دانش آموز بمعنی شاگرد و استاد آمدہ است" ہے۔

(ج) لغت ہندوستانی اور انگریزی مرتبہ ڈنکن فاربس۔

اس میں دانشمند اور دانشور ایک ساتھ ہے اور توسین میں درج ہے
اس کے معنی Learned Wise ہے۔ اسی طرح دانشمندی اور
دانشوری بھی ایک ساتھ توسین میں درج ہے۔ اس کے معنی
Learning , Wisdom Science
ڈنکن فوربس نے جو معنی دیے ہیں اس میں علم دوراں اور علم فرداکی گنجائش نظر
نہیں آتی ہے۔

(۵) فرہنگ آصفیہ:

اس میں دانشمند اور دانشمندی ہے۔ لیکن دانشور اور دانشوری
نہیں ہے۔

(۶) اسٹینڈرڈ انگلش اردو ڈکشنری مرتبہ عبدالحق

اس میں لفظ دانشور میری نظر سے نہیں گذرا۔ چند ایسے انگریزی الفاظ
درج کئے جاتے ہیں جن کے معنی کے سلسلہ میں لفظ دانشور یا دانشوری استعمال
ہو سکتا تھا لیکن استعمال نہیں ہوا ہے۔

(1) Intellect — دانائی، فراست، فہم، سمجھ، ذہن، عقل، تعقل
دانشمند، ارباب عقل و دانش۔

(2) Intellectual, a. n, — صفت کے معنی میں عقلی، ذہنی، تعقلی
اسم کے معنی میں ذی فہم، روشن خیال شخص، دانا، ذی ہوش

(3) Intellectualism — عقلیت، یہ نظریہ کہ علم بیشتر عقل کے ذریعہ
حاصل ہوتا ہے۔

(4) Intelligentia : sia — کسی قوم کا وہ طبقہ جو

اہل الرائے ہونے کا مدعی ہو، روشن خیال طبقہ،

(5) Wisdom عقلمندی، دانشمندی، حکمت، عاقبت اندیشی

دور اندیشی۔

(6) Wise عقلمند، عاقل، خردمند، دانا، دانشمند، دور اندیش،

سمجھدار۔

مولوی عبدالحق کے لغت میں دانشور کا لفظ استعمال نہیں ہوا ہے۔ اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ تصنیف لغت تک یہ لفظ "دانشمند" سے الگ ہو کر جدا معنی کے ساتھ عبدالحق کی اس لغت میں استعمال نہیں ہوا ہے۔

(د) نوراللغات : مرتبہ :۔ مولوی نورالحسن نیر بی۔ اے ایل ایل بی

دانش (ف) مونث عقل، دانائی، سمجھ بوجھ، دانشمند (ف) صفت عقلمند، ہوشیار۔ دانشمندی (ف) مونث دانائی، عقل، فہم۔ دانشور (ف) صفت دانشمند، لفظ دانشوری نہیں ہے۔

(ہ) مہذب اللغات مرتبہ مہذب لکھنوی

دانش : عقل، دانائی، سوجھ بوجھ، فارسی، مونث فصیح رائج

نازاں نہ ہو خرد پہ جو ہونا ہو وہ ہی ہو
دانش تری نہ کچھ مری دانشوری چلے (ذوق)

قول فیصل : دانش سے خالی ہونا بھی کہا ہے۔

سبو و جام توڑے گا تو نقصان اپنا کیا ہوگا
سنا او محتسب تو عقل اور دانش سے خالی ہے (وزیر)

دانشمندی : دانائی عقل، فہم فارسی مونث فصیح رائج

محلِّ صَرف : آپ کی دانشمندی سے مجھ کو تعجب ہے کہ بغیر ٹکٹ چسپاں رسید کے روپیہ دے دیا۔

دانشور : دانشمند، عقلمند، فارسی صفت، تعلیم یافتہ طبقہ کی زبان

دانشوری : دانشمندی، عقل مندی، فارسی مونث، تعلیم یافتہ طبقہ کی زبان۔ ذوق : نازاں نہ ہو الخ

اس لغوی بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ دانشور یا دانشوری بلحاظ معنی دانشمند اور دانشمندی سے مختلف نہیں ہے۔ دانشور اور دانشوری کو ایک نئے اور مخصوص معنوی لباس میں پیش کرنا کہاں تک درست ہے پہلے "دانشوری" کا معنوی سانچہ متعین ہونا چاہیئے اس کے بعد اردو ادب میں دانشوری کی روایتوں کو تلاش کیا جائے۔

میرے علم میں دانشوری کی بحث سب سے پہلے ۲۳ ر ۲۴ ر جنوری ۱۹۷۱ء کو ایک سمینار میں اٹھائی گئی تھی یہ سمینار علمی مجلس دہلی کی دعوت پر غالب اکیڈیمی دہلی میں منعقد ہوا تھا۔ اصل موضوع اس طرح تھا:

"اردو میں دانشوری کی روایت ماضی اور حال"

اس سمینار کا افتتاح سردار جعفری نے کیا تھا اور اس کی صدارت ڈاکٹر یوسف حسین خاں نے کی تھی۔ حرف آغاز کے طور پر ایک مقالہ عابد رضا بیدار نے پڑھا تھا۔

سمینار کی اس نشست میں کئی مقالے پڑھے گئے:

(۱) ڈاکٹر وحید اختر نے "جدیدیت میں دانشوری" کے وجود وعدم وجود سے

بحث کی۔

(۲) بیگم رضیہ سجاد نے پریم چند کے فن میں دانشوری کی تلاش کی۔

(۳) عتیق صدیقی نے سرسید کی سیاسی دانشوری کا جائزہ لیا۔

(۴) شہاب انصاری نے اردو صحافت میں دانشوری کی نشاندہی کی۔

(۵) امیر عارفی نے نیاز فتحپوری کے فن میں دانشوری کے نقوش کو اجاگر کیا

سیمینار کی اسی پہلی نشست کی بحث میں عبدالخالق نقوی، علی جواد زیدی اور مالک رام نے بھی حصہ لیا۔ اس بحث میں یہ سوال بھی اٹھایا گیا کہ نیاز کی کونسی تحریر دانشی ہے۔

اس سمینار میں دو دنوں تک خوب خوب مقالے پڑھے گئے ان میں زیادہ تر مقالے دانشوری کے موضوع سے وابستہ نہ تھے۔ تین مقالوں کا موضوع دانشوری تھا۔ دو چار مقالوں میں دانشوری کو اردو کے مختلف گوشوں میں تلاش کیا گیا ہے۔

دانشوری کے موضوع پر جن لوگوں نے مقالے لکھے ہیں ان کے نام یہ ہیں۔

(۱) جناب نثار احمد فاروقی نے دانشوری کے بارے میں یہ لکھا ہے کہ اردو میں دانشوری کی روایت اقلیدس کا فرضی نقطہ ہے یا معشوق کی موہوم کمر۔[۱] لیکن ایک جگہ یہ بھی لکھا ہے:

"اردو شاعری میں امیر خسرو سے قلی قطب شاہ تک۔ ولی دکنی سے نوح ناروی تک ادھر نثر میں فضل علی فضل سے میر امن تک اور ان سے سید ین تک بلکہ عابد رضا بیدار تک مجھے دانشوری کی کوئی روایت

[۱] ہماری زبان جلد ۳۰ شمارہ ۹ صفحہ ۳

نظر نہیں آتی۔"

اپنے مقالہ کے ابتدائی حصہ میں موضوع بحث کو مبہم قرار دیتے ہوئے یہ لکھتے ہیں :

" ویسے یہاں دانشوری کی مختصر تعریف کرنا دشوار ہوگا جتنا مبہم موضوع ہے اتنی ہی اس پر گفتگو بھی مبہم یا پیچیدہ ہو تو آپ کو آزردہ نہ ہونا چاہئے سوچنا یہ ہے کہ اردو میں کبھی دانشوری کی روایت رہی ہے ؟"[1]

(۲) عبداللطیف اعظمی نے دانشوری کے موضوع پر ایک مقالہ پڑھا اس میں انھوں نے دانشوری کی تعریف بھی کی ہے اور چند دانشوروں کا ذکر بھی کیا ہے' ان کے خیال میں دانشوری کی بنیادی شرط روشن خیالی ہے ۔ اس سلسلہ میں انھوں نے مولانا آزاد کو دانشور شمار کیا ہے ۔ اور مولانا مودودی ان کے خیال میں دانشور نہیں ہیں ۔

جناب عبداللطیف اعظمی نے اپنے مضمون کی ابتدا اس طرح کی ہے :

آپ معاف فرمائیں گے اگر میں کھلے دل کے ساتھ اس کا اعتراف کر لوں کہ " دانشوری " کے مفہوم کو میں پوری طرح نہیں سمجھ سکا ہوں ۔ ابھی حال میں بعض اخبارات میں یہ بحث اٹھائی گئی تھی کہ مسلم دانشور کون لوگ ہیں پہلے کچھ سیکولر اور قوم پرور مسلمانوں کا مسلم لیگ کے خلاف ایک بیان نکلا تھا جن میں پروفیسر' ریڈر اور لیکچرار کے علاوہ چند صحافت نگار بھی شامل تھے اس بیان پر دستخط کرنے والوں کو بعض اردو اخبارات نے مسلم دانشور لکھا تھا ۔ اس بیان کے مخالفین نے منجملہ اور اعتراضات کے یہ اعتراض بھی کیا

---

[1] ہماری زبان جلد ۳۰ شمارہ ۸ ۲۲ فروری ۱۹۷۱ء صفحہ ۵

کہ صحافت نگاروں کا دانشوروں میں شمار نہیں ہوتا۔ مگر جب اس کے جواب میں ایک اور بیان شائع ہوا جس کا عنوان تھا کہ "حقیقی مسلم دانشوروں کا بیان" تو اس کے دستخط کرنے والوں میں طباعت و اشاعت کے مہتمم اور کاتب کے نام بھی شامل تھے۔ اس سے خیال ہوا کہ دانشوری کا تعلق یا تو کسی مخصوص سیاسی خیال سے ہے یا اس کا کوئی واضح اور معین مفہوم نہیں ہے جو شخص جو مطلب چاہے نکال سکتا ہے۔"

دانشوری کی بحث کے سلسلہ میں ذکاء الدین شایاں کا ایک مضمون[1] بعنوان دانشوری نظر سے گذرا ان کے خیال میں ـــــ " دانشوری کا موضوع نہ صرف یہ کہ مبہم ہے بلکہ مضحک ہے۔"

حقیقت حال یہ ہے کہ " دانشوری" کا معنوی دائرہ اور اس کا معنوی سانچہ ابتک متعین نہیں ہوا ہے۔ اس میں لغات سے کبھی پوری مدد نہیں ملتی ہے۔ ماضی کے ادب پاروں میں کبھی یہ لفظ مخصوص معنوی پیکر میں میری نظر سے نہیں گذرا۔ میرا مطالعہ بجد محدود ہے یہ کام تحقیق کا ہے۔ اس سلسلہ میں ایک کام یہ بھی کیا جاسکتا ہے کہ عصر حاضر کے مستند اور معتبر ادیبوں اور شاعروں کے فن پاروں میں دانشور یا دانشوری کس طرح اور کن معنوں میں استعمال ہوئے ہیں اس کی تلاش کی جائے اور عصر حاضر کے ادیبوں کا عملی رجحان معلوم کیا جائے۔ میں نے اپنے سرسری مطالعہ میں عصر حاضر کے چند فنکاروں اور مضمون نگاروں کی تحریروں میں دانشور یا دانشوری کو مختلف اور مبہم معنوی سانچہ کا حامل پایا ہے۔ چند اقتباسات

---

[1] ہماری زبان جلد ۳۰۔ شمارہ ۱۲۔ ۲۲ مارچ ۱۹۷۱ء صفحہ ۵

حاضر ہیں جو قابل توجہ ہیں ۔

(۱) ڈاکٹر عابد حسین مدیر رسالہ اسلام اور عصر جدید

" پچھلے دنوں ریاستہائے متحدہ امریکہ اور کچھ اور مغربی ملکوں میں یہ رجحان پیدا ہوا ہے اور برابر بڑھتا جا رہا ہے کہ اعلیٰ تعلیم کی سطح پر دینیات کا ہر طالب علم اپنے مذہب کو وسیع اور گہرے مطالعے کے علاوہ دنیا کے بڑے مذاہب کا بھی تھوڑا بہت مطالعہ کرے مذہبی تعلیم کے تصور میں یہ وسعت زیادہ تر اس وجہ سے پیدا ہوئی ہے کہ ان ملکوں میں مختلف مذاہب کے پیروں کے درمیان مکانی اور ذہنی فاصلہ گھٹ گیا ہے اور کم سے کم ان کے دانشور طبقوں میں جو باقی آویزش بھی کم ہو گئی ہے اور اب ایک دوسرے کو سمجھنے کی کوشش کر رہے ہیں ۔

اسلام اور عصر جدید جلد ۳ شمارہ ۲۰ ماہ اپریل ۱۹۷۱ء

(۲): آل احمد سرور :

(الف) "وہ (احتشام حسین) ان دانشوروں میں سے تھے جو ذہنی رہنمائی کا فرض انجام دیتے ہیں ۔"

ہماری زبان ۸ ار دسمبر ۱۹۷۲ء صفحہ ۲ کالم ۲ سطر ۶

(ب) ادبی تنقید میں ادبی رنگ و آہنگ کو اہمیت دینی چاہیے اگرچہ اس میں زندگی اور علم کے دوسرے شعبوں سے استفادہ بھی مفید ہو سکتا ہے۔ اس دور میں کوئی بھی دانشور مارکسزم کے مطالعہ سے بے نیاز نہیں رہ سکتا لیکن تنقید یا اچھے ادب کی تخلیق کے لئے اشتراکی ہونے کی شرط فضول ہے ۔

(ہماری زبان جلد ۳۲۔ شمارہ ۲، ۲۲ر جنوری ۱۹۷۳ء)

(۳) حکیم محمد یوسف، مدیر اعلیٰ بخشیات پندرہ روزہ کلکتہ

"پٹنہ کے اردو صحافیوں نے کل ہند کانفرنس بلاکر بڑے حوصلے اور دانشمندی کا ثبوت دیا ہے ان کا یہ اقدام اور ان کی یہ کاوشیں قابل ستائش ہیں اردو صحافت کو اس وقت جو دشواریاں درپیش ہیں ان کا حل تلاش کرنے کے لئے اس سے بہتر طریقہ نہیں ہو سکتا کہ دانشور طبقہ سر جوڑ کر بیٹھے اور اردو کی بقا اور ترقی کے لئے مناسب طریقہ کار تجویز کیا جائے۔"

(بخشیات کلکتہ جلد ۳ نمبر شمارہ ۱۰۔ ۱۵ر دسمبر ۱۹۷۲ء)

(۴) مولانا ابوالحسن علی ندوی۔

(الف) اس ملک میں بڑے بڑے دانشور ہیں، یونیورسیٹیوں کی تعداد شاید کسی ملک میں اتنی ہو جتنی یہاں ہے مگر یہ افسوسناک حقیقت ہے کہ یہاں کبھی کبھی ایسی ذہنی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے کہ انسان سے بڑھ کر یہاں کوئی گردن زدنی اور گشتنی نظر نہیں آتا۔

(ب) آج ہندوستان میں لاکھوں کی تعداد میں ایسے مضمون نگاروں، شاعروں ادیبوں اور دانشوروں کی ضرورت ہے جو سارے مسائل بالائے طاق رکھ کر گھر گھر محلے محلے گلی کوچے اس کی تبلیغ کریں کہ دستور ہند کی پہلی دفعہ چاہے جو کچھ ہو مگر ہمارے دستور زندگی کی سب سے اہم اور پہلی دفعہ یہ ہے کہ انسان کو زندہ رہنے کا حق ہے۔

(ج) پھر بھی ان سب کے باوجود اس ملک کے دانشوروں کو چاہئے کہ وہ اسلام اور مسلمانوں کا فرق سمجھیں، مسلمانوں کی عملی کمزوریوں کی وجہ سے وہ

رامپور کی صدارت میں شہر کے ادیبوں دانشوروں اور صحافیوں کا ایک اجتماع ہوا جس میں متعدد سربرآوردہ حضرات نے احتشام حسین صاحب مرحوم کی ذاتی صفات اور علمی کارناموں پر روشنی ڈالی اور دعائے مغفرت کی۔"

(ہماری زبان جلد ۳۲ شمارہ ۱ ۸ر جنوری ۱۹۷۳ء)

(۸) انجمن جامعہ رحمانیہ اور مرکزی دارالعلوم کے زیر اہتمام بنارس میں ایک جلسۂ تعزیت منعقد ہوا' مولانا عبدالواحد صاحب ناظم اعلیٰ مرکزی دارالعلوم کی تجویز اور مولانا آزاد رحمانی کی تائید پر مولانا شمس الحق شیخ الحدیث مرکزی دارالعلوم جلسہ کے صدر منتخب ہوئے ....
آخر میں صدر جلسہ مولانا شمس الحق صاحب نے مولانا عبدالمجید الحریری کے بعض اہم کارناموں کا ذکر کیا اور ان کے حق میں دعائے مغفرت کرتے ہوئے جلسہ کے اختتام کا اعلان فرمایا اس طرح جلسہ کی کاروائی ۱۲ ۱/۲ بجے دن پر ختم ہوئی۔

تجویز تعزیت

آج کا یہ اجلاس مولانا عبدالمجید الحریری کے روح فرسا اور دل نواز سانحہ ارتحال پر اپنے دلی رنج و غم کا اظہار کرتا ہے مرحوم ملک کے ممتاز اہل علم و فضل میں تھے' آپ کا شمار ہندوستان کے نمایاں اور سربرآوردہ دانشوروں اور ادیبوں میں ہوتا تھا۔ آپ اردو اور ہندی کے بے مثال ادیب ہونے کے ساتھ ساتھ انگریزی فارسی عربی فرنچ روسی ترکی کی زبانوں میں بھی بے پایاں

(۱؎ آغاز ہفتہ وار پٹنہ ۱۲ر جنوری ۱۹۷۳ء)

اسلام کے اعلیٰ اصولوں کو ترک نہ کریں اور اس انتشار کو دور کریں جو اس ملک پر آزادی کے بعد سے طاری ہے۔"

(ایک بہتر ہندوستانی سماج کی تشکیل میں اسلام کیا حصہ لے سکتا ہے: صہ ۲۴ صہ ۲۵ صہ ۴۲)

(۵) قاضی ظہیر، شعبہ اردو دہلی یونیورسٹی، دہلی۔

" شعبہ اردو دہلی یونیورسٹی کا یہ جلسہ پروفیسر سید احتشام حسین کے ناگہانی انتقال پر اپنے انتہائی رنج وغم کا اظہار کرتا ہے اور یہ سمجھتا ہے کہ ان کے اٹھ جانے سے اردو تنقید کا عظیم ترین ستون گر گیا۔

سید احتشام حسین صاحب معروف نقاد ہی نہیں اردو کے ایسے دلنواز اور محبوب معلم ادب بھی تھے جنھوں نے دانشوروں کی کئی نسلوں کی ذہنی تربیت میں نمایاں حصہ لیا ہے۔

(ہماری زبان جلد ۳۱ شمارہ ۳۴ ۲۲ر دسمبر ۱۹۷۲ء)

(۶) ڈاکٹر گیان چند شعبہ اردو، جموں یونیورسٹی)

" شعبہ اردو جموں یونیورسٹی کے طلبہ اور اساتذہ اردو کے مشہور ادیب اور مصنف پروفیسر سید احتشام حسین صدر شعبہ اردو الٰہ آباد یونیورسٹی کی ناگہانی وفات پر اظہار رنج وغم کرتے ہیں۔ پروفیسر احتشام حسین اردو کے مایہ ناز نقاد خوش فکر شاعر اور ممتاز دانشور تھے۔"

(ہماری زبان جلد ۳۱، شمارہ ۳۴۔ ۲۲ر دسمبر ۱۹۷۲ء)

(۷) سید نجم الدین نقوی، انجمن ترقی اردو رام پور

" جناب شبیر علی خاں ایڈوکیٹ جنرل سکریٹری انجمن ترقی اردو

دستگاہ رکھتے تھے۔ وہ ان کے ادب پر بھی آپ کو پوری قدرت حاصل تھی۔ عربی ادب میں صف اول کے ادیبوں میں آپ ممتاز حیثیت کے مالک تھے، بنارس کے مسلمانوں میں سب سے پہلے قومی رجحانات کی بنیاد آپ نے ہی رکھی۔ آپ یہاں کے نیشنلسٹ مسلمانوں کے اولین مربی اور منتظم تھے۔ حکومت ہند کی طرف سے آپ کو مملکت سعودی عرب میں حج کمشنر بنا کر بھیجا۔ اس کے دو ماہ بعد آپ قونصل جنرل مقرر ہوئے۔ (۔۔۔)
اپنے عہدہ سے الگ ہو کر شاہ سعود کی خواہش پر آپ نے سلطانی کتب خانہ کی ترتیب کا اہم فرض انجام دیا۔ ملک کے ممتاز تعلیمی اداروں میں سے آپ جامعہ رحمانیہ اور مرکزی دارالعلوم بنارس کے بانیوں میں ہیں۔
.... آپ ایسے صاحب بصیرت اور اہل علم کے انتقال کر جانے پر جتنا بھی صدمہ ہو کم ہے۔ مرحوم کی وفات سے علم وعمل کا ایک روشن چراغ بجھ گیا۔ .... مولانا الحریری کا انتقال پوری ملت اسلامیہ کا نقصان ہے۔ آپ علم وادب کا وقار اور حریت وآزادی اور ملکی خدمات کی روح تھے۔

دانشور اور دانشوری کے بارے میں عصر حاضر کے ادیبوں کے رجحانات یک رنگی اور ہم آہنگی کے حامل نہیں ہیں۔ لیکن اس حقیقت سے کبھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان کا استعمال تیزی سے بڑھ رہا ہے۔ یہ لفظ عام طور پر Intellectual کے معنی میں استعمال ہو رہا ہے دانشوری Intellectualism کے معنی میں لغوی روایات اس جدید رجحان کی تائید نہیں کرتی لیکن لغوی روایات کی خاکستر میں ایک ہی چنگاری۔

ملتی ہے۔ اس مضمون کے ابتدائی حصہ میں یہ بتایا گیا ہے کہ بہ معان ناطع میں "دانشور" کے معنی اول "صاحب" ہے اس لغت کی رو سے "صاحب وزیر راگو یند" اب یہ دیکھنا ہے کہ وزیر جن اوصاف کا حامل ہوگا ان کا دانشور میں پایا جانا متوقع ہے۔ وزیر کے لئے دور اندیشی، خیر اندیشی، ایمانداری، روشن خیالی اور وسیع النظری وغیرہ ضروری ہیں۔ ساتھ ہی پیچیدہ معاملات کو حسن تدبر سے سلجھانے کی صلاحیت بھی ہونی چاہئے۔ اس لحاظ سے دانشور کو بھی ان صلاحیتوں اور ان خصوصیتوں کا کم و بیش حامل ہونا چاہئے۔ دانشور کے لئے وزیر ہونا ضروری نہیں یہ عین ممکن ہے کہ کوئی دانشور وزیر ہو جائے یہ ضروری نہیں کہ ہر وزیر دانشور بھی ہو۔ یہ بھی مشاہدے میں آیا ہے کہ بعض وزیر دانشوری کی کمی کے سبب ناکام ثابت ہوئے ہیں۔ پسماندہ ممالک میں جہاں جمہوری نظام حکومت ہے یا شہنشاہیت ہے۔ وہاں ایسے وزراء کی کثرت نظر آئی جو ہرگز دانشور نہیں کہے جا سکتے۔ دانشور صاحب اور وزیر کو ایک صف میں نہیں رکھا جا سکتا یہ اس لئے کہ وزیر کا وقار تیزی سے گھٹتا جا رہا ہے۔

ماہر لسانیات اور معتبر و مستند ادیبوں کو چاہئے کہ وہ اس بحث کی طرف توجہ فرمائیں۔ اگر ایک پرانا لفظ ایک مفید معنی کا حامل ہوتا جا رہا ہے تو اس کی افادیت کے پیش نظر اس کو اچھوت ہی نہ رہنے دیں۔ الفاظ کی تبدیلی معنی کے سلسلہ میں بلوم فیلڈ کا رویہ قابل توجہ ہے اس کا یہ خیال ہے :

" معنی کے کوئی معنی نہیں ہوتے یہ ایک قسم کا عمرانی
معاہدہ ہے جو کسی زبان کے بولنے والوں کے درمیان
ہوتا ہے اسی لئے الفاظ کے معنی بدلتے رہتے ہیں "

دانشوری اور دانشور کی بحث کو بے اعتدالی کا شکار ہونے سے بچانا چاہیئے بالغ نظری کا تقاضہ ہے کہ نئے مسائل کا حل ڈھونڈ نکالا جائے۔ مسائل سے پہلو تہی اور گریز بالغ نظری کے شایان شان نہیں۔ جرمنی کے مشہور ماہر نفسیات Fritz Kunkel (ولادت 1889) کا یہ قول خصوصی توجہ کا مستحق ہے۔

To be mature means to face and not evade every fresh crisis that comes.

اسی طرح ایک انگریز فلسفی فرانسس بیکن کے اس قول پر بھی غور کرنے اور عمل کرنے کی ضرورت ہے۔

There are found some minds given to an extreme admiration of antiquity, others to an extreme love and apetite for novelty;

But few so duly tempered that they can hold the mean, niether carping at what has been well laid down by the ancients, nor despising what is well introduced by the Moderns.

(معاصر ۲۴)

---

1 سال ولادت ۱۵۶۱ سال وفات ۱۶۲۶ عیسوی

ذکاء الدین شایاں

دانش وری

"اردو میں دانش وری کی روایت" پر دہلی میں جو سیمینار منعقد کیا گیا اور اس سلسلے میں جو مضامین اور مباحث سامنے آئے، ان سے واضح ہو جاتا ہے کہ دانش وری کا موضوع نہ صرف یہ کہ مبہم ہے بلکہ کسی حد تک مضحک بھی۔ اگر ہم لفظ "دانش" کو صرف لغوی معنی میں استعمال کریں تو یہ تخیل، وجدان، شعری فکر، تخلیقی قوت، خلاقانہ ذہن اور بہ حیثیت مجموعی ادب (CREATIVE LITERATURE) کی نفی کرتے ہوئے مجرد عقل، فہم، فراست اور درک ہی کا قائم مقام بن سکتا ہے۔ لیکن اگر "دانش وری" کو ہم نے INTELLECTUALISM کے معنی میں لیا ہے، تو اس میں عقل و فہم کے ساتھ برائے نام فکر و تخییل کی گنجائش بھی ہو سکتی ہے۔(۱) تعریفوں کی روشنی میں متذکرہ بالا موضوع کا تجزیہ کرنے پر عجیب متضاد باتیں ظاہر ہوتی ہیں۔ مثلاً "مسلم دانش وری" اور "سیاسی دانش وری" جیسی اصطلاحیں "اردو میں

دانش وری" کے موضوع پر سوچنے میں سوائے ذہنی انتشار

ہمارے ذہن شاداب ہوں، ان میں نئے افکار
اُگتے ہوں، مستقبل کے خاکے بنانے کی صلاحیت
رکھتے ہوں، ماضی سے باخبر ہوں یا عبرت حاصل
کرتے ہوں، حال پر قانع اور فردا سے مایوس نہ
ہوں وغیرہ اس کے علاوہ بہت کچھ کہا جا سکتا
ہے۔"

اس اقتباس کی رو سے دانش ور وہ ہوگا جو نئے علوم کی مدد سے زندگی کے مسائل پر غور و خوض کرے گا، اور ماضی کا جائزہ لے کر مستقبل کی پیش گوئی کے ذریعہ حل تلاش کرے گا۔ یعنی اس ضمن میں سماجیات، معاشیات، سیاسیات، عمرانیات فلسفہ اور دیگر علوم کا مطالعہ ٹھوس عقلی دلائل سے کیا جانا ناگزیر سمجھا جائے گا۔ ایسی صورت میں "دانش وری" کے دائرہ سے تخلیقی ادب بالکل باہر ہو گیا۔ کیونکہ شاعر و ادیب کی دانشوری ضمنی ہوتی ہے۔ ہم فنکار سے دانش و فہم کا مطالبہ نہیں کر سکتے۔ وجدان تخیل اور شعری فکر میں اگر "دانشوری" کہیں پر ٹ کر آ بھی جاتی ہے تو وہ ادب و فن سے زیادہ مطابقت نہیں رکھتی۔ لیکن لطف کی بات یہ ہے کہ اس موضوع میں ادب و شعر کو بھی شامل کیا گیا ہے اور اس پر اس طرح بحث ہوئی ہے کہ اردو ادب میں اگر دانش وری کی روایت نہیں ہے تو جیسے وہ بد قسمت زبان

ہے۔ ہماری زبان مورخہ یکم مارچ ۱۹۷۱ء میں نثار احمد صاحب
فاروقی نے اپنے مضمون میں تخلیقی ادب کو "دانشوری" سے ہم آہنگ
کرکے بڑے عجیب نتائج اخذ کئے ہیں۔ وہ جب اردو ادب کا ذکر
کرتے ہیں تو سرسید، حالی، اقبال اور غالب کے علاوہ کوئی ادیب
وشاعر دانشور نہیں رہتا۔ یہاں اس امر کی جانب توجہ ضروری
ہے کہ شعر وادب پر جب گفتگو کی جائے تو صحافت، اصلاح، قومی
خدمات، ملی ترقیات اور علمی نظریات کو الگ رکھنا چاہئے۔ اگر
کوئی مصلح، واعظ، قومی خادم اور عالم ادب وشعر کو اپنے نظریات
اور اعمال کا آلۂ کار بناتا ہے تو اسے ہم شاعر یا ادیب کا درجہ
نہیں دے سکتے اور محض ان نظریات کی وجہ سے اس کی قدر وقیمت
بہ حیثیت فن کار بڑھائی نہیں جا سکتی۔ حالی اور سرسید بنیادی
طور پر مصلح تھے۔ ان کی شاعری اور ان کا ادب ان کے مقاصد
کا ایک ذریعہ تھا۔ اس لئے وہ فنکار نہیں تھے۔ غالب اور اقبال
مکمل شاعر تھے۔ ان کی فکر و دانش ضمنی تھی۔ جس پر روح و وجدان
اور تخیل کی کارفرمائی نمایاں رہی۔ اس سلسلہ میں مولانا حسرت
موہانی کی مثال ہمارے سامنے ہے۔ کیا انھیں دانشور نہیں کہا
جا سکتا؟ لیکن جب وہ شاعر بن کر ہم سے مخاطب ہوتے ہیں
تو ان کی دانشوری کہاں رہ جاتی ہے؟ نثار احمد فاروقی
لکھتے ہیں:۔

"ادب اردو سے اگر ہم غالب، سرسید، اقبال

اور حالی کو بے دخل کر دیں تو ایسا کون لکھنے والا
ہے جسے پڑھ کر یہ محسوس ہوتا ہو کہ زمانے میں محبت
کے سوا بھی کوئی غم ہے؟"

یہاں مصنف کی فکر کا وہی انداز ہے جو صحافت، علم، فلسفہ اور نظریات کو شعر و ادب سے گڈمڈ کرنے کا عادی ہے اور ادب کو ان سے الگ کر کے نہیں دیکھ سکتا۔ میرا خیال ہے کہ سرسید اور حالی کی اصلاحی تحریکات اور ترقی پسند فنکاروں کے نظریات اور پروپیگنڈے کو ہی نثار صاحب "محبت کے سوا کوئی غم" سمجھتے ہیں اور ان کے خیال میں وہی شاعر اور ادیب دانشور ہیں جنھوں نے محبوب کی شکر میں اپنے علمی اور اصلاحی نظریات یا ترقی پسندانہ خیالات کی تلخی کو لپیٹ کر پیش کیا ہے۔ ان کے علاوہ تمام کلاسیکی شعراء اس دائرہ سے باہر ہیں۔ کلاسیکی شعراء ہی پر کیا انحصار ہے اس "فارمولے" سے تو عہدِ حاضر کی جدید شاعری کا بڑا حصہ نکل جائے گا اور اس سے بیشتر کی نام نہاد رومانوی شاعری تو کسی شمار قطار ہی میں نہیں ہوگی۔!

"محبت کا غم" اور "محبت کے سوا غم" جیسی اصطلاحات سے نثار صاحب نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ادب میں دانشوری کے لئے "محبت" ایک لایعنی شئے ہے اور انہی کی شاعری معیاری یا دانشوری کی حامل ہو سکتی ہے جو محبت کے علاوہ دیگر مسائل اور علوم کے ناشر ہوں۔ میں نہیں کہہ سکتا کہ میرؔ، اصغرؔ فانیؔ اور فراقؔ کی شاعری کی بابت نثار صاحب کا کیا نظریہ ہے

میرا دعویٰ ہے کہ ان شعراء کے کلام میں جو شخص ماورائے محبت جمالیات زندگی کے ٹھوس حقائق انسانیت، کا درد اور زمانے کے سوز و ساز تک پہنچنے کی اہلیت نہیں رکھتا وہ ان شاعروں کو سمجھا ہی نہیں۔ ان لوگوں کے یہاں محبت کے سوا ہزاروں غم مل جائیں گے۔ لیکن اس کے لئے دیدۂ بینا چاہیے۔ میں آج کی نئی شاعری کو اس زمرے میں شامل نہیں کر رہا ہوں۔ کیونکہ نئے شاعروں کے یہاں زندگی کے مسائل کی اتنی تفسیریں موجود ہیں کہ ان سب کا احاطہ کرنا مشکل ہے۔

نثار صاحب کو اردو کے تمام شعری اور نثری سرمائے میں دانشوری کی کوئی روایت نہیں ملتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ لوٹ پھر کر ان کی نظر سر سید جیسی دیوپیکر شخصیت سے نہیں ہٹتی، رہا تو میں حالی اور اقبال و غالب بھی پودنے کی طرح لگتے ہوئے ہیں ظاہر ہے جب سر سید کو اپنا معیار بنا کر اردو ادب میں دانشوری کا جواز تلاش کیا جائے گا تو اس کا انجام کیا ہوگا۔!
وہ لکھتے ہیں:۔

"ہمارا ادب بہت سے پہلو رکھتا ہی نہیں۔ اس میں غزل ہے، قصیدہ ہے، مرثیہ ہے، واسوخت ہے اور شہر آشوب ہے یا مطلع و مقطع ہے۔ نثر میں داستانیں ہیں، قصے ہیں، ناول اور افسانے۔ اللہ اللہ خیر صلا۔ سر سید اور ان کے رفقاء کو

بھول جائیے تو ESSAY کا نمونہ کبھی نہیں۔ جنس ہمیشہ ہمارے اعصاب پر سوار رہی ہے۔۔۔۔ نثر میں بھی جب تک شاعرانہ استعاروں کی چاشنی اور مبالغہ یا کنایہ نہ ہو وہ ہمارے حلق سے نیچے نہیں اترتی۔ منطقی استدلال کو یا سائنٹیفک گفتگو کو بھلا ان سب باتوں سے کیا واسطہ ؟ ۔"

ادب و شعر اوّل اور آخر ادب و شعر ہے بعد کو فلسفہ، پیغام، علم یا نظریہ ۔ میں آج تک یہ نہیں سمجھ پایا کہ ادب پر بحث کرتے وقت آخر اُسے دیگر علوم یا نظریات کی "اچھائیوں" اور "فلاحِ انسانیت و دارین" وغیرہ اصطلاحوں سے آمیز کر کے کیوں دیکھا جاتا ہے۔

نثار صاحب کو ہماری ادبی اصناف میں کچھ نہ ملا۔ غزل، قصیدہ، مطلع، مقطع سب بیکار ۔ نثر، داستان، ناول افسانہ محض فضول۔ نہ مضمون نہ مقالہ! ۔ معلوم نہیں ان کی یہ رائے پورے اردو ادب کے سرمائے سے متعلق ہے یا اس کے کسی مخصوص حصّے سے ہے ۔ ایسا محسوس ہوتا ہے وہ اردو شعر و ادب سے مایوس ہیں۔ یہ مایوسی یا تو مطالعے کی کمی کی غمّاز ہے یا اس بات کی مظہر ہے کہ اردو ادب کا مطالعہ سنجیدگی سے ڈوب کر نہیں کیا گیا ورنہ ہماری دیگر اصناف سے قطع نظر، قدیم اور متوسط عہد کے ادبی سرمائے میں صرف غزل جیسی معتوب صنف میں اتنا بہت سامان ہے جس پر ہم شرم کے بجائے ناز کر سکتے ہیں۔ رہا افسانہ

ناول اور داستانوں کا سوال تو ان میں بھی ہم نے آج تک
کے بدلتے ہوئے تمام نظریات، انسانی محسوسات اور اقدار کو
فن کے جمالیاتی پیرایوں میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اور پھر
آزادی کے بعد تک ترقی پسندی کے زیر اثر جو ادب پیدا ہوا
وہ بھی وزنی ہے۔ اور ادھر بیس سال کے اندر اردو شاعری
میں جو نئے آہنگ اور نئے موضوعات و اسالیب نے جگہ پائی ہے
وہ بھی نظر انداز کر دینے کے قابل نہیں ہے۔ ہم برابر خوب سے
خوب تر کی تلاش میں اپنے ادبی قافلے کو ارتقا کی طرف لے
جا رہے ہیں اور سرخرو ہیں، نہ نادم، نہ احساس کمتری کا شکار۔
لیکن نثار صاحب کا مشاہدہ ہے کہ: "ہمارا ادب بہت سے پہلو
رکھتا ہی نہیں"۔ اگر بہت سے پہلو سے ان کی مراد ٹھوس علمی، معلوماتی
اور سائنسی خیالات اور نظریات کی اشاعت سے ہے، تو بات ٹھیک
ہے۔ اس سلسلہ میں مناسب یہ ہے کہ وہ ادب کو درمیان میں نہ
لائیں۔ دانشوری کی تشریح و توضیح، سماجی علوم، نظریات، فلسفہ،
تاریخ، مذہب، سائنس اور اسی قبیل کے غیر ادبی خیالات کی
ترویج جو صاحب قلم اور اہل بصیرت اردو میں کرنا چاہتے ہیں کریں۔
اور اپنا نام دانشوروں کی فہرست میں گنائیں۔ یہ ایک ملکی خدمت
ہوگی۔ لیکن اس کا اردو ادب کے مزاج، تقاضوں اور ارتقاء
سے کوئی تعلق نہیں ہوگا۔

ہماری زبان یکم مارچ ۱۹۷۱ء

اخبار و اذکار

اردو دانشوری پر دہلی میں دو روزہ

سیمنار کی مختصر روداد

۲۳، ۲۴ جنوری کو حسب قرار داد علمی مجلس دہلی نے اردو دانشوری پر اپنا دو روزہ سیمنار کیا۔ سیمنار کے جلسے غالب اکیڈیمی، نظام الدین میں ہوئے۔ موضوع تھا "اردو میں دانشوری کی روایت؛ ماضی اور حال"۔ سردار جعفری صاحب نے سیمنار کا افتتاح کیا اور پہلے سیشن کی صدارت ڈاکٹر یوسف حسین خاں صاحب نے کی۔ "حرفِ آغاز" کے طور سے عابد رضا بیدار نے مقالہ پڑھا۔ علی گڑھ کے مہمان ڈاکٹر وحید اختر صاحب نے "جدیدیت؛ ایک تہذیبی رویّہ" کے عنوان سے اپنا متوازن مقالہ پیش کیا۔ انھوں نے کہا جب تک جدیدیت فیشن سے آگے بڑھ کے ایک ذہنی اور تہذیبی رویہ کی شکل اختیار نہیں کرتی اس کی دانشوری میں کلام کیا جاتا رہے گا۔ بیگم رضیہ سجاد ظہیر نے پریم چند کا مطالعہ پیش کیا کہ ان سے ہم دانشوری کے سلسلہ میں کیا سیکھ سکتے ہیں۔ عتیق صدیقی صاحب نے سر سید کی سیاسی دانشوری کا جائزہ لیتے ہوئے بتایا کہ ان سے ہم سمت مخالف میں کیا کچھ سیکھ سکتے ہیں۔ شہاب انصاری نے آج کی اردو صحافت کو دانشوری کی میزان پر تولا۔ علی گڑھ کے ایک اور مہمان امیر عارفی صاحب نے نیاز فتحپوری کی بھولی بسری دانشوری یاد دلائی، جس پر پروفیسر عبد الخالق نقوی اور جناب علی جواد

زیدی نے اور پھر جناب مالک رام نے اپنی ذاتی معلومات سے بھی مقالہ نگار کے اس نکتہ پر موافق و مخالف دونوں طرح بحث کی کہ نیاز کی کونسی تحریر ان کی اپنی ہیں۔

دوسرے سیشن کی صدارت سید سجاد ظہیر صاحب نے کی اس میں علی گڑھ کے ڈاکٹر اعجاز عسکری کا مقالہ (وہ خود آ نہیں سکے اس لئے پڑھا گیا مان لیا گیا) یہ جدیدیت کے فیشن اور فارمولے والے پہلو پر ایک تنقید تھی جو انگریزی میں لکھی گئی تھی۔ جناب نثار احمد فاروقی نے براہ راست موضوع ہی کو اپنا عنوان بنایا اور بتایا کہ اردو میں دانشوری کی روایت اقلیدس کا فرضی نقطہ ہے یا معشوق کی موہوم کمر۔ اس کی وجہ انھوں نے اس امر کو قرار دیا کہ ہمارے یہاں رائے کے اظہار کی آزادی علماء کی وجہ سے بہت کم ہے جہاں راستے سے ذرا کوئی ہٹا اور لوگ بلا پڑھے یا بلا سنے تنقید کرنے لگتے ہیں۔ دانشوری ہی کے موضوع پر ایک مقالہ جناب عبداللطیف اعظمی نے بھی لکھا تھا جس میں انھوں نے دانشوری کی تعریف بھی کی اور ان دانشوروں کا ذکر بھی کیا جو ان کی اس تعریف میں آسکتے ہیں! ان کے خیال میں اس کے لئے ایک بنیادی شرط روشن خیال ہونا ضروری قرار پائی اور اس لئے مولانا آزاد تو دانشور رہے لیکن مولانا مودودی نہیں۔

تیسرے سیشن کی صدارت ڈاکٹر سید وحید الدین صدر شعبۂ فلسفہ دہلی یونیورسٹی نے کی۔ لکھنے والے دانشوری کو براہ راست بھی لے سکتے ہیں اور جیسا کہ ادب میں برتی جاتی ہے بالواسطہ بھی، براہ راست برتنے کے سلسلے میں اپنے حرفِ آغاز میں عابد رضا بیدار نے اردو کا مسئلہ اور علی گڑھ کا مسئلہ لے کر اپنی بات واضح کرنے کی کوشش کی تھی

اب یہ تیسرا سیشن تو پورا کا پورا گویا شمال کے طور پر ہی کیا گیا تھا جس میں جناب دانیال لطیفی نے لسانی مسئلہ چھیڑا اور ہندوستان کی تمام زبانوں کے لئے نہ صرف ہندوستان کی یکجہتی کی خاطر بلکہ نئی سائنس اور ٹکنالوجی کے تقاضوں کے تحت رومن رسم الخط اپنانے کے سلسلہ میں تفصیلی مقالہ پڑھا۔ جناب سید سفارش حسین رضوی نے تہذیبی مسئلہ پر بات کی اور پلاسی سے تقسیم بنگال تک کے عہد کو اپنے مقالہ کا موضوع بنایا۔ جناب ظفر نظامی نے جن کے ڈاکٹریٹ کے مقالہ کا موضوع نیشلسٹ مسلمان ہے سیاسی مسئلہ پر قلم اٹھایا تھا افسوس ہے کہ تعلیمی مسئلہ پر جناب سید اسد اللہ کاظمی کو نہیں سنا جا سکا اور نہ وقت کی کمی کے سبب "مذہب یل صراط پر" کے موضوع پر جناب مالک رام کے خیالات سے مستفید ہوا جا سکا۔ کچھ اور مقالے بھی نہ ہو سکے جن میں جناب علی اشرف کا مقالہ ہریانہ پر اور جناب ذکا صدیقی کا مقالہ سب رس سے قلعہ زیک تک قابل ذکر ہیں۔ مقالہ نگاروں کے علاوہ بحث میں ڈاکٹر گوپی چند نارنگ، ڈاکٹر یوسف حسین خاں، ڈاکٹر وحید الدین، جناب سجاد ظہیر، جناب علی جواد زیدی، جناب انور علی خاں سوز، جناب عنوان چشتی، جناب تنویر علوی، جناب خلیق انجم، جناب صدیق الرحمٰن قدوائی، جناب ضیاء الحسن فاروقی، جناب خندن، جناب حسن ثانی نظامی، جناب عبدالخالق نقوی، جناب ہنس راج رہبر، ڈاکٹر محمد شفیع الگوانی، جناب عارف رضوی، جناب علی سردار جعفری، ڈاکٹر ظہیر مسعود قریشی، جناب حسن نعیم، ڈاکٹر مشیر الحسن، جناب رئیس مرزا، جناب عبداللطیف اعظمی نے حصہ لیا۔ جناب محمد حسن، جناب آل احمد سرور، جناب اعجاز

عسکری، جناب ظہیر احمد صدیقی، جناب ابن فرید، جناب ابوالحسن ندوی، جناب عبدالماجد دریابادی، جناب انور صدیقی، جناب ذکا صدیقی، جناب احتشام حسین، جناب عابد حسین اور بیگم صالحہ عابد حسین نے معذرت کے خطوط لکھے ہیں کہ چند در چند وجوہ سے وہ اس سیمنار میں شرکت نہ کر سکے۔ مرزا محمود بیگ صاحب پر اسی زمانے میں دل کا دورہ پڑا شکر ہے کہ اب اچھے ہیں۔ جناب عالم خوندمیری بھی نہ آسکے۔

طے ہوا ہے کہ اس سیمنار کی مکمل روداد مرتب کی جائے لیکن اس سے پہلے یہاں جو خاص موضوع سے متعلق مقالے آئے اور جو صرف تین تھے انھیں تین جگہوں پر صرف بحث کے لئے پیش کیا جائے تاکہ اصل موضوع پر سیر حاصل گفتگو ہو جائے، پہلے جامعہ میں پھر دہلی یونیورسٹی میں اور پھر علی گڑھ میں۔

(نامہ نگار)

ہماری زبان ۲۲ فروری ۱۹۷۱ء

عبداللطیف اعظمی
دہلی

اردو میں دانش وری کی روایت

ماضی اور حال

آپ معاف فرمائیں اگر میں کھلے دل کے ساتھ اس کا اعتراف کروں کہ "دانش وری" کے مفہوم کو میں پوری طرح سے نہیں سمجھ سکا ہوں۔ ابھی حال میں بعض اخبارات میں یہ بحث اٹھائی گئی تھی کہ مسلم دانش ور کون لوگ ہیں پہلے کچھ سیکولر اور قوم پرور مسلمانوں کا مسلم لیگ کے خلاف ایک بیان نکلا تھا، جن میں پروفیسر ریڈر اور لکچرر کے علاوہ چند صحافت نگار بھی شامل تھے، اس بیان پر دستخط کرنے والوں کو بعض اردو اخبارات نے "مسلم دانش ور" لکھا تھا، اس بیان کی مخالفین نے منجملہ اور اعتراضات کے یہ اعتراض بھی کیا کہ صحافت نگاروں کا دانش وروں میں شمار نہیں ہوتا، مگر جب اس کے جواب میں ایک اور بیان شائع ہوا، جس کا عنوان تھا کہ "حقیقی مسلم دانش وروں کا بیان" تو اس کے دستخط کرنے والوں میں طباعت واشاعت کے مہتمم اور کاتب کے نام بھی شامل تھے اس سے خیال ہوا کہ "دانش وری" کا تعلق یا تو کسی مخصوص سیاسی خیال سے ہے یا اس کا کوئی واضح اور معین مفہوم نہیں ہے، ہر شخص جو مطلب چاہے نکال سکتا ہے۔ میرا خیال تھا کہ علمی مجلس کے اس سمینار کے مباحث سے اس لفظ کا مطلب بالکل واضح ہو جائے گا مگر بدقسمتی کہ کل کی بحث و گفتگو سے بھی میری مشکل حل

نہ ہو سکی۔ اس خیال سے کہ اس سیمینار کی بدولت، کوئی اور فائدہ ہو یا نہ ہو، کم از کم دانش ور یا دانش، کا مطلب واضح ہو جائے، تاکہ آئندہ کوئی یہ جرأت نہ کرے کہ کسی صحافت نگار کی دانش وری سے انکار کر کے کسی کاتب کو دانش وروں میں شامل کر دے، اپنی سمجھ بوجھ کے مطابق دانش وری کی تعریف کرتا ہوں اور امید رکھتا ہوں کہ اس سیمینار کے دانش وروں کی بحث و گفتگو کے ذریعہ اس کا مفہوم قطعی طور پر طے ہو جائے گا۔

میں نے اوپر جس اخباری بیان کا ذکر کیا ہے، وہاں انگریزی کے لفظ INTELLECTUAL کا ترجمہ دانش ور کیا گیا تھا اور میرا گمان ہے کہ اس سیمینار کا عنوان مقرر کرنے والے فاضل دانشور یا دانشوروں نے بھی INTELLECTUALISM کا ترجمہ دانش وری کیا ہے۔ اس لئے دانش وری کی کوئی تعریف کرنے سے قبل بہتر ہوگا اگر انگریزی کے اس لفظ کو پہلے سمجھ لیا جائے۔ مولوی عبدالحق مرحوم کی ڈکشنری میں INTELLECTUAL کے معنی دئے ہیں "ذی فہم، روشن خیال، دانا، ذی ہوش" اور INTELLECTUALISM کے معنی لکھے ہیں: "عقلیت" "یہ نظریہ کہ علم بیشتر عقل کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے"۔ انگریزی کے ان دونوں لفظوں کے معانی کی روشنی میں ہم اس شخص کو دانش ور کہیں گے جو روشن خیال ہو، قدامت پرست اور تنگ نظر نہ ہو، جس کی رائیں اور خیالات عقلیت اور دانش مندی پر مبنی ہوں نہ کہ محض روایات اور آباء و اجداد کی پرستش پر گویا دانش ور وہ کہلائے گا جو ماضی کے تجربوں کی

روشنی میں زمانے کی تبدیلیوں اور ترقیوں کا ساتھ دے سکے سماجی خرابیوں کے خلاف بے لاگ اور بے باک اظہار خیال کرے، زندگی کے جمود کو دور کر کے حرکت و بیداری پیدا کرے اور مذہبی مسائل میں عقل ناقد سے کام لے۔

اگر میری یہ تعریف غلط ہے تو براہ کرم آپ تصحیح فرما دیجئے محدود ہے تو وسیع کر دیجئے اور اگر صحیح ہے تو اس کی روشنی میں اردو میں دانشوری کی واضح مثالیں سر سید سے شروع ہوتی ہیں۔ کل کے سمینار میں سر سید سے پہلے کچھ علمائے کرام کی دانشوری کا ذکر آیا تھا، مگر میں نے ان کا ذکر اس لیے نہیں کیا ہے کہ ہمارا موضوع بحث ہے "اردو میں دانشوری کی روایت" جس کا مطلب میں نے یہ لیا ہے کہ وہ دانشوری جس کا تحریر یا شاعری کے ذریعہ اظہار ہو، جہاد کی تین قسمیں بیان کی گئی ہیں! جہاد بالسیف، جہاد باللسان اور جہاد بالقلم۔ اگر جہاد کو یعنی جنگ آزادی کو دانشوری میں شامل کیا جائے گا، جیسا کہ کل ذکر کیا گیا، تو ہمارے موضوع بحث کے لحاظ سے اس میں جہاد بالقلم شامل ہوگا۔ اس لئے میرے محدود علم کے مطابق، سر سید سے قبل اردو میں دانشوری کی اگر مثالیں ملیں گی تو شاذ و نادر اور ہمارے یہاں کہا جاتا ہے الشاذ کالمعدوم۔ سر سید کے رفقاء میں جن کے یہاں نمایاں طور پر اور زندگی کے وسیع دائرے میں دانشوری کی روایات ملتی ہیں، وہ شبلی ہیں۔ شبلی سر سید کے تمام رفقاء میں جید عالم تھے، ان کا عربی، فارسی اور مذہبی مطالعہ بڑا وسیع تھا، ان کے رفقاء میں ایک بھی نہیں تھا جو دستگاہ عربی

میں لکھ سکے اور شبلی نے جرجی زیدان جیسے شخص کا جس کی مادری زبان عربی تھی، اس زمانے کی اصطلاح میں دندان شکن جواب لکھا تھا۔ سرسید کی ملاقات یا علی گڑھ آنے سے قبل وہ کٹر مولوی تھے یا آجکل کی اصطلاح میں آرتھوڈکس مولوی تھے، مگر علی گڑھ کے قیام نے ان کے ذہن کو اس قدر متاثر کیا کہ اس دور میں ان سے زیادہ روشن خیال عالم دین جو مصنف اور ادیب بھی ہو، شاید ہی کوئی مل سکے۔ تحریک آزادی ہو یا عربی کا نصاب تعلیم، تحقیق و تنقید ہو یا مذہبی اور سیرت نبوی کا کوئی موضوع، ہر جگہ وہ ممتاز دانش ور کے روپ میں نظر آئیں گے۔ مولانا شبلی کے بعد علماء میں کوئی ممتاز دانش ور نظر آتا ہے، تو مولانا آزاد ہیں، انھوں نے بھی اردو میں مختلف شعبہائے حیات میں دانشوری کی شاندار روایات چھوڑی ہیں مفکر کے لحاظ سے مولانا مودودی کا مرتبہ بھی بہت اونچا ہے۔ مگر سوال یہاں دانش وری کا ہے جس کی ایک شرط میری تعریف کے مطابق روشن خیالی بھی ہے، میں نے عرض کیا ہے کہ دانش ور وہی ہو سکتا ہے جو زمانے کی تبدیلیوں کا ساتھ دے سکے، اپنی بصیرت کے مطابق وہ زمانے سے پیچھے نہ ہو آگے ہو، اور مولانا مودودی چودہ سو سال پیچھے لیجانا چاہتے ہیں، اس لئے میرے نقطۂ نظر کے مطابق ان کو دانش وروں کی صف میں بٹھانا ممکن نہیں ہے۔

مغربی تعلیم یافتہ طبقے کے بہت سے ادیبوں کا، عابد رضا بیدار صاحب نے "حرفِ آغاز میں" ذکر کیا ہے۔ مثلاً ذاکر صاحب، عابد صاحب، سیدین صاحب، مجیب صاحب کا۔ ان لوگوں کی

مختلف تحریروں اور کتابوں میں بلاشبہ دانش وری کی بہت سی روایات ملتی ہیں، مگر یہ لوگ تعلیم کی خدمت میں اس قدر مشغول رہے کہ تصنیف و تالیف کی طرف پوری طرح توجہ نہ کر سکے۔ اس کے علاوہ جب کسی شخص کو کوئی ادارہ چلانا پڑتا ہے تو ایسے اختلافی امور سے بچنا پڑتا ہے، جن سے ادارہ کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو۔ بیدار صاحب نے حرف آغاز میں دانش وری کی مثالوں میں مجیب صاحب کی انگریزی کتاب "انڈین مسلمس" کا ذکر کیا ہے۔ مجیب صاحب نے اسے اردو میں صرف اسی لئے نہیں لکھا ہے کہ ایک خاص طبقہ پنجے جھاڑ کر ان کے پیچھے پڑ جائے گا، انھیں اپنی تو فکر نہیں ہے، مگر نہیں چاہتے کہ ان کے خیالات کی وجہ سے جامعہ کو نقصان پہنچے۔ انھوں نے ابھی حال میں ایک مضمون لکھا ہے، جس کا عنوان ہے "اسلام میں افراد کے ضمیر کا مقام"۔ میرے خیال میں آزادی کے بعد اردو میں جس قدر لکھا گیا ہے، دانش وری کی اس سے بہتر مثال نہیں مل سکتی۔ اس میں ایک جگہ مجیب صاحب نے لکھا ہے کہ

"سید احمد خاں نے ایک تعلیمی ادارے کو قائم کرنے کی خاطر مذہبی بحث سے توبہ کر لی۔"

اس مضمون کی وجہ سے مخصوص ذہنیت رکھنے والے علماء اور غیر علماء نے جس طرح ان کی مخالفت شروع کر دی ہے اس کی وجہ سے مجھے ڈر ہے کہ جامعہ کی خاطر مجیب صاحب بھی اس قسم کے مضامین لکھنے سے توبہ کر لیں گے، کم از کم اردو میں۔ کل کے سیمینار میں ذکر آیا تھا کہ حکومت کے جبر کی وجہ سے بہت سے

دانش وروں کو اپنی بات کہنے کا موقع نہیں ملا۔ میرے خیال میں حکومت کا جبر دانش وروں کی راہ میں اتنی بڑی رکاوٹ ثابت نہیں ہوتا جتنا خود اس کی قوم کا جبر۔ ایسا جبر جس سے اس کی زندگی کو نہیں اس کے مقصدِ زندگی کو خطرہ لاحق ہو۔ مقصد کی خاطر آدمی بہت سے کڑوے گھونٹ پی لیتا ہے، کبھی کبھی زہر بھی۔

اس سیمینار کے مختلف دانش وروں نے کل کے افتتاحی اجلاس میں بالکل صحیح فرمایا تھا کہ اردو میں دانش وری کی مثالوں کی اس لیے بہت کمی محسوس ہوتی ہے کہ ہندوستان میں اردو ذریعہ تعلیم نہ ہوسکی اور شاید اس وجہ سے اردو میں علمی کتابوں کی بڑی کمی ہے اور آزادی کے بعد اردو ایسے حالات سے دوچار ہوئی کہ معیاری رسالے اور اچھے ناشر ختم ہوگئے۔ بیدار صاحب نے حرفِ آغاز میں بہت سے ایسے مسائل کا ذکر کیا ہے، جن کو ہماری قومی زندگی میں بہت اہمیت حاصل ہے، مثلاً مسلم یونیورسٹی کا مسئلہ، مسلم پرسنل لا میں تبدیلی کا مسئلہ، قومی سیاست میں اخلاقی قدروں کی پائمالی کا مسئلہ، یہ اور اسی طرح کے بہت سے مسائل ہیں، جن سے ہماری قومی زندگی دوچار ہے، مگر اردو کے کتنے ادیب اور دانش ور ہیں جو ان کے بارے میں اظہارِ خیال کرتے ہیں؟ یہ صحیح ہے کہ اردو میں علمی رسالوں اور ایسے اداروں کی کمی ہے جو خالص علمی کتابوں کو شائع کرنے کے لیے آمادہ ہوں، مگر کم از کم

دو رسالوں اور ایک ادارہ کا میں نام لے سکتا ہوں، ماہنامہ جامعہ اور سہ ماہی اسلام اور عصر جدید کا اور اداروں میں اسلام اینڈ ماڈرن ایج سوسائٹی کا۔ میں اپنے تجربے کی بنا پر کہہ سکتا ہوں کہ فکر انگیز مضامین لکھنے والوں کی اس قدر کمی ہے کہ ان دو رسالوں کا ہی پیٹ نہیں بھرتا۔ اگر ہمارے یہاں اہل فکر کا ایک طبقہ پیدا ہو جائے، چاہے وہ تعداد میں کتنا ہی کم ہو، تو وہ اپنی تخلیقات کی اشاعت کا بھی انتظام کر لے گا۔ مگر اصل مسئلہ یہی ہے کہ علمی، قومی اور تہذیبی مسائل پر لکھنے والے جو تھوڑے بہت ہیں، وہ بوڑھے ہو چکے ہیں؛ اور نوجوانوں میں یا تو ایسے اشخاص ہیں جن کو ان مسائل پر لکھنے کی صلاحیت یا تو بہت کم ہے یا ہے ہی نہیں یا وہ زندگی سے اس قدر بیزار اور مایوس ہیں کہ ان پر لکھنا بے سود سمجھتے ہیں۔ یہ سمینار اگر دو چار لکھنے والوں کو بھی اسی طرف متوجہ کر سکے تو اس کی کامیابی کے لئے اسی قدر بہت ہے۔ (دہلی کے اردو میں دانشوری کی روایت پر سمینار منعقدہ ۲۲، ۲۳، ۲۴ جنوری ۱۹۷۰ء میں پڑھا گیا)

(ہماری زبان یکم مارچ ۱۹۷۰ء)

نثار احمد فاروقی

اردو میں دانش وری کی روایت

(ماضی اور حال)

ہمیں سب سے پہلے یہ غور کرنا ہوگا کہ 'دانش وری' سے کیا مراد ہے؟ کیا یہ صرف INTELLECTUALISM کا ترجمہ ہے؟ اس بزم کے برپا کرنے والوں نے غالباً اس کا مفہوم یہ سمجھا ہے کہ ہم اپنے مسائل سے باخبر ہوں، ان پر سوچتے ہوں' اور ان کا حل "تلاش کرنے کے درپے رہتے ہوں تو 'دانش ور' کہلائیں گے۔ یا ہمارے ذہن شاداب ہوں، ان میں نئے افکار اُگتے ہوں مستقبل کے خاکے بنانے کی صلاحیت رکھتے ہوں، ماضی سے باخبر ہوں یا عبرت حاصل کرتے ہوں، حال پر قانع اور فردا سے مایوس نہ ہوں وغیرہ، اس کے سوا اور بھی بہت کچھ کہا جا سکتا ہے۔ ویسے یہاں "دانشوری" کی مختصر تعریف کرنا دشوار ہوگا، جتنا مبہم موضوع ہے اتنی ہی اس پر گفتگو بھی مبہم یا پیچیدہ ہو تو آپ کو آزردہ نہ ہونا چاہئے۔

سوچنا یہ ہے کہ کیا اردو میں کبھی دانشوری کی روایت رہی ہے؟ دعوت نامے میں لکھا گیا ہے کہ "سب رس سے سیدین تک سارا اردو ادب ہماری جاگیر ہے اس میں دانشوری کی روایت

تلاش کرکے اس پر گفتگو کی جائے۔ مجھے یہاں اختصار سے یہی کہنا ہے کہ اردو شاعری میں امیر خسرو سے قلی قطب شاہ تک اور ولی دکنی سے نوح ناروی تک' اِدھر نثر میں فضل علی فضلی سے میرامن تک اور اُن سے سیدین بلکہ عابد رضا بیدار تک۔ مجھے دانشوری کی کوئی روایت نظر نہیں آتی۔ ہمارا ادب بہت سے پہلو رکھتا ہی نہیں' اس میں غزل ہے' قصیدہ ہے' مرثیہ ہے واسوخت اور شہر آشوب ہے' یا مطلع و مقطع ہے۔ نثر میں داستانیں ہیں' قصے ہیں' ناول اور افسانے ہیں۔ اللہ اللہ خیر صلا۔ سرسید اور ان کے رفقا کی نثر کو بھول جائیے تو ESSAY کا نمونہ بھی نہیں ہے۔ جنس ہمیشہ ہمارے اعصاب پر سوار رہی ہے اس لئے ہم شاعری میں بھی عشقیہ جذبات کی ترجمانی سے آگے نہیں بڑھ سکے۔ شعر کا غلبہ اس قدر ہے کہ ہمارے یہاں بھیک مانگنے والا گا کر مانگتا ہے' بازاری دوا فروش شعر سنا کر تیل بیچتا ہے' نثر میں بھی جب تک شاعرانہ استعاروں کی چاشنی اور مبالغہ یا کنایہ نہ ہو وہ ہمارے حلق سے نیچے نہیں اترتی۔ منطقی استدلال کو یا سائنٹفک گفتگو کو بھلا ان سب باتوں سے کیا واسطہ؟ مگر سب رس سے سیدین تک یہی سب کچھ ہے!

ادب اردو سے اگر ہم غالب' سرسید' اقبال اور حالی کو بے دخل کردیں تو ایسا کون لکھنے والا ہے جسے پڑھ کر یہ محسوس ہوتا ہو کہ زمانے میں محبت کے سوا بھی کوئی غم ہے؟ تیسری بات یہ کہنا چاہتا ہوں کہ موضوع میں "اردو" ہی کی کیا تخصیص ہے؟ یا تو یہ کہیے کہ "ہندوستان میں

دانشوری کی روایت" اس لئے کہ دانشوری کسی زبان میں محصور نہیں ہوتی. زبان تو صرف اظہار کا وسیلہ ہے اگر دانشوری مفقود ہے تو ہندوستان ہی میں نہیں ہے ورنہ اردو میں بھلے ہی کمیاب ہوتی ہندی، مرہٹی یا گجراتی میں اس کا وجود ملتا۔ اگر یہ مقصد ہے کہ بقیہ زبانوں میں ہے اردو، میں نہیں ہے تو کتنی زبانوں کی روایات کا جائزہ لینے کے بعد یہ فیصلہ کیا گیا ہے؟ اگر یہ کہیئے کہ ہمیں اردو سے غرض ہے دوسری زبانوں سے سروکار نہیں تو یہ علیحدگی پسندی کی تعلیم INDIANIZATION کے دور میں کیوں دی جا رہی ہے؟ دراصل اس میں بھی ایک چور چھپا ہوا ہے بلکہ قصداً چھپایا گیا ہے۔ موضوع گفتگو یہ ہونا چاہئے تھا کہ "مسلمانوں میں دانشوری کی روایت" لیکن اِسے سیکولر بنانے کے لئے' اردو ادب' کی آڑلی گئی ہے حالانکہ مسلمان اور اردو، ایک ہی حقیقت کے مظاہر ہیں اور ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں کئے جا سکتے. لہٰذا میں جو کچھ بھی کہوں گا وہ یہ سمجھ کر کہوں گا کہ مسلمان' اپنی دانشوری کو کھو بیٹھا ہے' اس کی ذہانت، حمیت اور ولولہ گم ہو گیا ہے. ہندوستانی مسلمانوں کے افکار کا وسیلۂ اظہار اردو زبان رہی ہے. اس زبان کا ادب پڑھئے تو آپ کو اردو کے تقریباً دو سو برس کے نثری اور شعری سرمائے میں پوری مسلم معاشرت اپنی جزوی تفصیلات کے ساتھ جھلکتی ہوئی ملے گی. ہندی مسلمانوں کے سوچنے کا انداز، اُن کے عقائد، تصورات، توہمات، کارنامے اور کرتوت سبھی اردو ادب میں آگئے ہیں.

لہذا موضوع گفتگو یہ ہونا چاہیے کہ اردو زبان جو تقریباً دو سو برس سے مسلمانوں کے افکار کی آئینہ دار ہے اس میں مسلم قوم کی ذہانت، اور سوجھ بوجھ کا سرمایہ کتنا ہے اور اب اس زبان میں فکر انگیز موضوعات پر کیوں نہیں لکھا جا رہا ہے؟

پہلے ایک دو باتیں خارج از مبحث عرض کر دوں۔ مسلمانوں کی علمی اور ثقافتی تاریخ بہت طویل اور پیچیدہ مگر مربوط ہے۔ پچھلے تیرہ سو برس میں یہ قوم بڑے بڑے انقلابوں سے گزری ہے۔ ابتدا میں مسلمانوں کا ثقافتی مرکز مکہ تھا۔ ہجرت کے ساتھ یہ مدینہ کو منتقل ہوا۔ حضرت علی کے دور میں کوفہ ہوا۔ امویوں کے عہد میں دمشق اور عباسیوں کی حکومت میں بغداد۔ تاتاریوں کے حملے نے یہ مرکز غزنین اور بخارا کو منتقل کیا۔ پھر تقریباً ساڑھے چھ سو برس تک دہلی کو مرکزیت حاصل رہی۔ زوال سلطنت کے ساتھ مختلف ریاستیں جیسے لکھنؤ، حیدرآباد وغیرہ رہے۔ پھر مرکز کا تصور ہی ختم ہو گیا۔ جیسے اردو زبان کی ٹکسال دتی اور لکھنؤ تھے مگر اب ہر شہر ٹکسال ہے۔ ثقافتی مرکز کے ختم ہونے سے مسلم فکر میں انتشار پیدا ہو گیا ہے جیسے پتے درخت سے ٹوٹ گئے ہوں۔ اب یہ غور کرنا چاہیے کہ مسلم ذہانت کے اظہار کا وسیلہ تین زبانیں رہی ہیں سب سے پہلے عربی۔ پھر فارسی۔ اور آخر میں اردو۔ ہندوستان میں ایک طویل عرصے تک یہ رہا کہ ہم نے عام زبان اور علمی زبان کو الگ الگ رکھا۔ یعنی بول چال اور روزمرہ کاروبار کی زبان اردو تھی مگر تصنیف و تالیف کے لئے فارسی۔ اور مذہبی امور کے لئے عربی۔ اردو کو تصنیف کی زبان بننے کا موقع ۱۸۰۰ء کے بعد ملا

ہے۔ اس وقت ہندوستان پر ایسٹ انڈیا کمپنی کی گرفت مضبوط ہو چکی تھی۔ ۱۸۵۷ء میں مسلمانوں کی برائے نام حکومت بھی ختم ہو گئی۔ اس کے ساتھ ہی مغربی تہذیب اور مغربی افکار کا نفوذ شروع ہوا۔

آہستہ آہستہ انگریزی تمام ملک میں پڑھی جانے لگی۔ طبقہ کی زبان بن گئی۔ مغل دور میں علم و فضل کا منتہیٰ یہ تھا کہ آدمی "جامع معقول و منقول" ہو یعنی معقولات میں منطق، فلسفہ، ہیئت، نجوم، ہندسہ اور طب۔ منقولات میں حدیث، تفسیر، فقہ۔ اس کے سوا کسی چیز کا جاننا ضروری نہیں تھا۔ انگریزی تعلیم کے ساتھ سائنس کے علوم نے نصاب میں جگہ پائی۔ معاشیات، عمرانیات، نفسیات اور سیاسیات کو وہ اہمیت دی گئی جو ہم حدیث و فقہ کو دیا کرتے تھے نتیجہ یہ ہوا کہ مغربی طرز تعلیم پر جو شخص فارغ ہو کر نکلا وہ انگریزی زبان و ادب سے واقف اور علوم طبیعیات سے بلد ہوتا تھا

لہٰذا علم و فضل کا معیار بھی پچھلی صدیوں کے مقابلے میں بالکل بدل گیا۔ پہلے ہم نور الدین جامی کو "ملا جامی" کہا کرتے تھے اب ملا کے کہتے ہیں یہ بتانے کی ضرورت نہیں۔ یہی حال منشی، حکیم، قاضی اور مفتی کا ہوا ہے۔ اردو کے ادیبوں اور شاعروں میں سرسید کے دور تک ایک شاعر بھی ایسا نہیں تھا جس نے روایتی تعلیم کے سوا علوم جدیدہ سے بہرہ مند ہونے کی سعادت حاصل کی ہو۔ سرسید تحریک کے اثر سے اتنا ہوا کہ جو لوگ دوسروں کے عقائد اور افکار سے بھڑکتے تھے اور انھیں قابل اعتنا ہی نہیں سمجھتے تھے انھوں نے دوسرے تصورات سے بھی کچھ کچھ سمجھوتا کر لیا۔ سرسید بھی ایک شکل میں

گرفتار تھے وہ قدیم تصورات سے یک لخت بغاوت نہیں کر سکتے تھے ورنہ ان کی کوئی بھی نہ سنتا اور جدید خیالات کو شکر کے غلاف میں لپیٹ کر دینا چاہتے تھے۔ قرآن کی تفسیر سائنٹفک انداز سے لکھنے کی کوشش کا ماحصل یہی ہے کہ وہ قدیم وجدید میں تطبیق اور ہم آہنگی پیدا کر دیں۔

جب علم وفضل کا معیار اور اعلیٰ تصنیف کی زبان انگریزی بن گئی تو اس زبان میں ہندوستان کے ہر طبقے والے شریک و سہیم ہو گئے۔ اب انگریزی میں جو کچھ لکھا جائے گا وہ ظاہر ہے کہ صرف مسلمانوں کے مسائل تک محدود نہیں ہو گا اس کے مخاطب سارے ہی انگریزی خواں ہوں گے لہٰذا معاملات و مسائل بھی بدل گئے، ان کا کینوس زیادہ وسیع ہو گیا، مختلف فرقوں، مذہبوں اور علاقوں کے لوگ ایک ہی ذریعۂ اظہار سے اپنے مشترک مسائل پر گفتگو کرنے لگے اردو زبان کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ کار باقی نہ رہا کہ وہ غزل اور افسانے کی زبان بن کر رہ جائے۔ چنانچہ جب ہم حظِ نفس یا استراحت کے لئے کچھ پڑھنا چاہتے ہیں تو میر وغالب یا اختر شیرانی اور مجاز کو پڑھتے ہیں، منٹو، بیدی اور شفیق الرحمٰن سے لطف اٹھاتے ہیں مگر سیاست، معاشرت یا اقتصادیات کے پیچیدہ مسائل پر کچھ جاننا چاہتے ہیں تو انگریزی زبان کی طرف دیکھتے ہیں۔

اکثر مشاہدے میں آیا ہے کہ انگریزی میں آپ ایک مضمون کسی بہت نازک مسئلے پر لکھیے، مثلاً گاندھی جی کے فلسفے کی مذمت کیجئے یا ہندوستان میں مسلم لیگ کی نشاۃ ثانیہ کو سراہیے یا ہندوؤں

کو تقسیم ملک کا ذمہ دار گردانیے تو آپ کو کچھ دشواری پیش نہیں آئے گی۔ لوگ آپ سے متفق ہوں یا نہ ہوں آپ کا مضمون ضرور پڑھ لیں گے مگر اسی موضوع پر وہی MATTER آپ اردو میں لکھ دیکھیے تو ایک طوفان بدتمیزی اٹھ کھڑا ہوگا اور لکھنے والے کو جنت یا حوالات بھی نصیب ہو سکتی ہے۔ اس کا سبب کیا ہے؟ دراصل اردو پڑھنے والا طبقہ وہی رہ گیا ہے جو غزل پڑھ پڑھ کر سر دھنتا ہے۔ وہ ذہین اور باشعور طبقہ جو عہد حاضر کے معیار علم و فضل پر پورا اتر سکتا ہے انگریزی کے وسیلے سے ملتا ہے اس کا ذہن اتنا محدود اور متعفن نہیں ہے جتنا اردو پڑھنے والوں کا ہے۔

مسلمانوں کی تاریخ میں یہ عجیب لطیفہ رہا ہے کہ تجدید پسند اور قدامت پرست دونوں گروہ ساتھ ساتھ چلتے رہے ہیں عباسی دور میں آپ کو معتزلہ اور اہل حدیث ملیں گے دور متوسط میں صوفی اور فقیہہ، عہد حاضر میں مغرب زدہ اور قدامت دوست۔ یعنی مسلمان آج بھی ایک ذہنی سطح کا نہیں ہے۔ جاہل اور عالم کی تفریق تو خیر سب جگہ ہوتی ہے یہاں عالم اور عالم میں بھی امتیاز ہے۔ ایک محض پڑھا لکھا ہے دوسرا پڑھا لکھا جاہل ہے اور ظاہر ہے کہ یہ زیادہ خطرناک ہے۔ اس کے ساتھ ہی یہ بھی حقیقت ہے کہ قدامت پرستوں کو ہمیشہ غلبہ حاصل رہا ہے۔ انھوں نے مذہب کو اپنی پناہ گاہ بنا لیا ہے۔ جیسے بعض مجرم کسی عبادت خانے میں پناہ لے لیتے ہیں اور پولیس قانون کے مطابق انھیں وہاں سے گرفتار نہیں کر سکتی، اسی طرح یہ طبقہ جو ہر دور میں مسلمانوں کے زوال

اور پستی کا سبب رہا ہے اور آج سب سے زیادہ ہے، مذہب کو اپنا پشتی بان بنائے ہوئے ہے۔ جن عقائد اور تصورات کا پروپگنڈا اردو میں آئے دن ہوتا رہتا ہے اور خاموشی سے زہریلی غذا ذہنوں کو مہیا کر کے اس قدامت پرست طبقے کے مفید مطلب بناتا رہتا ہے ان افکار سے انگریزی ابھی تک محفوظ و مامون رہی ہے اس لئے انگریزی میں آپ "اونچی آواز" میں سوچیں تو آپ کا قاری بھڑکے گا نہیں۔ بلکہ زیادہ امکان پسندیدگی کا ہے۔ مگر اردو میں آپ ایسی جرأت بھول کر نہ کیجئے گا۔

خلاصۂ کلام کے طور پر یہی کہنا چاہتا ہوں کہ اردو میں پہلے تو دانشوری کی روایت پیدا کیجئے جسے آنے والی نسلیں فروغ دیں گی اور اس روایت کے پیدا کرنے کی اولین شرط یہ ہے کہ "آزادیٔ اظہار" پر ایمان پیدا کیجئے۔ ہمارے ذہنوں میں ابھی تک فرسودہ اخلاقی تصورات بسے ہوئے ہیں، تقدس کا جامہ فوراً ہر شخص کو مرحوم ہوتے ہی پہنا دیا جاتا ہے اب اگر آپ نے حضرت فلاں ابن فلاں رحمتہ اللہ علیہ کے فرمودات سے اختلاف کیا تو کفر کے فتووں کی مشین تو آج کل زنگ زدہ پڑی ہوئی ہے آپ کو دریدہ دہن، "گستاخ" اور ہذیانی وغیرہ کے خطابات البتہ مل سکتے ہیں۔ شیخ سعدی نے کہا تھا کہ مال تجارت سے بڑھتا ہے اور علم بحث سے بتایئے بحث بغیر اختلاف کے کس طرح ہو سکتی ہے؟ دوسری کمزوری "پیری مریدی" ہے یہ تصوف میں تو ٹھیک ہے مگر ہمارے ہاں علم میں، سیاست میں اور ادب میں بھی سلسلہ بیعت چلتا ہے اس کا نتیجہ ظاہر ہے کہ اندھی تقلید ہوگا۔ مرید

قسم کا آدمی دانشور ہو ہی نہیں سکتا۔

یورپ نے بھی علم اور سائنس کے میدان میں ترقی اس وقت شروع کی ہے جب پاپائیت کا جوا اپنے کندھے سے اتار پھینکا۔ اردو زبان میں جو طبقہ ہمارا مخاطب ہے وہ ابھی تک آزاد خیال نہیں ہے۔ خیال کی آزادی کتنی بڑی نعمت ہے یہ بات اگر اسے معلوم ہو جائے تو ساری دنیا کی دولت دے کر بھی اسے خریدنا چاہے گا۔ مگر جو لوگ اسے منبر سے خطاب کرتے ہیں انھوں نے یہ بتا رکھا ہے کہ اللہ کا قانون ازل سے ابد تک کے لئے بن کر لوح محفوظ میں ثبت ہو چکا ہے' اب ایک ذرہ بھی اس کی مرضی اور علم کے بغیر حرکت نہیں کر سکتا' مسلمان کے لئے یہ دنیا قید خانہ ہے' اس زندگی کے مسائل کو چھوڑ کر اسے ہر وقت توبہ استغفار کر کے انفرادی نجات کا طلبگار رہنا چاہئے ہمسلمانوں پر جو بلائیں آرہی ہیں یہ سب اس کی بداعمالیوں کا ثمرہ ہیں اگر سارے مسلمان اوراد و وظائف میں مشغول ہو جائیں تو دنیا بھر کی طاغوتی طاقتیں مل کر بھی مسلمانوں کا بال بیکا نہیں کر سکتیں۔ عام آدمی ان سب باتوں کو بار بار سن سن کر اتنے راسخ العقیدہ ہو چکے ہیں کہ وہ خود چاہے اعمال صالحہ کرتے ہوں یا نہ کرتے ہوں مگر یہ عقیدہ ضرور رکھتے ہیں کہ ہندوستانی مسلمان جن حالات سے گزر رہا ہے یا اسرائیل کے ہاتھوں عربوں کو جو نقصان پہنچ رہا ہے یہ ٹخنوں سے اونچا پاجامہ نہ پہننے کا یا بداعمالیوں کا نتیجہ ہے۔ اس منطق سے روس' امریکہ اور چین والے تو بڑے ہی تہجد گزار قسم کے لوگ ثابت ہو جاتے ہیں!

آپ سوچیں گے کہ یہ سب باتیں بے جوڑسی ہیں۔ میرا مدّعا یہ ہے کہ ہمارے مخاطبین کو دانشوری کی باتیں سننے کی عادت ہی نہیں ہے تو ہمیں کہنے کی مشق کہاں سے ہو؟ اور ہم کہیں بھی تو سنائیں کس کو۔ بقول شخصے جیسا تمہارا دینا لینا ویسا ہی ہمارا گانا بجانا۔ دیکھیے اسلامی شریعت کے ماخذ پانچ تھے قرآن، حدیث، قیاس، اجماع اور اجتہاد۔ یہ پانچواں اجتہاد کا دروازہ ہمارے علمائے مذہب، نے پہلے ہی بند کر دیا ہے اس میں اور باتوں کے علاوہ یہ بھی مصلحت رہی ہو گی کہ اجتہاد کو جاری کر دیں تو کس کو حق اجتہاد ہے کس کو نہیں ہے یہ فیصلہ کرنا دشوار ہو جائے گا۔ پھر مذہب کا صحیح علم اور اس کی اسپرٹ سے واقفیت رکھنے والے لوگ بھی آجائیں گے جو ہماری بالادستی کو ختم کر دیں گے۔ اب نتیجہ یہ ہے کہ علمائے مغرب راکٹ بنا کر چاند پر جاتے ہیں تو یہ طبقہ پریشان ہو جاتا ہے کہ جو مسئلے رؤیت ہلال سے طے ہوتے تھے وہ چاند پر آبادی ہو جانے کے بعد کیسے طے ہوں گے یا DATE - LINE کو کراس کرنے والا پچھلی پانچ نمازیں جو وہ پڑھ کر چکا تھا دوبارہ پڑھے گا یا نہ پڑھے گا۔ یہ تو پھر بھی معقول سے سوال معلوم ہوتے ہیں اِن علما نے پچھلی صدی میں سیکڑوں صفحے اس موضوع پر سیاہ کیے ہیں کہ کوّا حلال ہے یا حرام ہے۔ جو ذہن ایسے لوگوں کے سایۂ عاطفت میں پلے بڑھے ہوں انھیں عقلیت پسند دانش وروں کی باتیں کیسے ہضم ہو جائیں گی۔؟

دوسری صدی ہجری میں جب یونانی فلسفے اور منطق کی کتابیں ترجمہ ہو کر عربی میں آرہی تھیں اور عیسائی اور یہودی علما، اسلام کو نیچا دکھانے کے لئے طرح طرح کے منطقی مغالطے پیدا کر رہے تھے اور

معقولی دلیلوں سے اسلام کے عقائد اور تصورات کو باطل ثابت کرنا چاہتے تھے اس وقت خود مسلمانوں میں ایک ایسا ذہین طبقہ پیدا ہو گیا تھا جس نے ارسطو اور افلاطون کے فلسفے کی دھجیاں بکھیر دی تھیں اور انھیں طفل مکتب ثابت کر دیا تھا یہاں تک کہ خود یورپ کو نو افلاطونی فلسفے کی نئی تہذیب کرنے کی ضرورت محسوس ہونے لگی تھی۔ اِن متکلمین کے طبقے کو اور ان کی تصانیف کو اگر بڑی ہی شقاوت اور بیدردی کے ساتھ کچلا اور ضائع نہ کیا گیا ہوتا تو آج مسلمان ہی علمی اور سائنسی ترقی کے اس مقام پر نظر آتا جہاں ہم یورپ اور امریکہ کو دیکھ رہے ہیں۔ مگر مذہب کے اِن نادان دوستوں نے ایسی صورت حال پیدا کر دی ہے کہ نئے افکار سے جو بہرہ اندوز ہو جاتا ہے وہ مذہب سے بیگانہ بلکہ بعض حالات میں اس کا دشمن بن جاتا ہے اور جو بالکل بھیڑ بن کر اِن کی تقلید کرتا رہتا ہے وہ دین اور دنیا دونوں ہی سے کھو یا جاتا ہے۔

لہٰذا یہ کہنا تو کسی طرح درست نہیں کہ آج اردو کے لکھنے والے مسائل سے باخبر نہیں یا ان کی طرف توجہ نہیں کرتے۔ یا ان پر کچھ لکھنا نہیں چاہتے۔ دراصل آج کے مسائل بھی دو طرح کے ہیں یعنی بنیادی اور فروعی۔ بنیادی مسئلے تو ساری بنی نوع انسان کے مشترک مسئلے ہیں اور فروعی مسئلوں میں ایسے لوگوں کو الجھا دیا گیا ہے جو اگر فرصت سے بیٹھے رہیں تو نہ سوئیں گے نہ سونے دیں گے۔ مسلمانوں کو ہندوستان میں جو مسائل درپیش ہیں یہ بھی فروعی ہیں۔ اور اس طبقے کے پیدا کیے ہوئے ہیں جو اصلی مسئلوں

سے توجہ ہٹانا چاہتا ہے۔ مذہب بھی ہمارا فردی مسئلہ ہے اسے تزکیہ اخلاق کے لئے، خیر و شر کی تمیز کرنے کے لئے اور سوسائٹی میں ایک مفید زندگی گذارنے کے لئے رہنما بنایا جا سکتا ہے لیکن اس کی غلط ترجمانی اور اندھی تقلید نے اسے ہماری اجتماعی زندگی کے راستے کا روڑا بنا دیا ہے۔

کوئی روایت ایک دن میں نہیں بنتی اس کے پیچھے صدیوں کا ریاض ہوتا ہے۔ ہندی مسلمانوں کو اب کچھ نئے افکار کی تخم ریزی کرنا لازمی ہے اس لئے کہ آنے والی تاریخ میں ان کا حصّہ اور حیثیت ماضی سے قطعاً مختلف ہوگی۔ انھیں سائنس کی اہمیت کو سمجھنا ہے، انھیں دوسرے مذاہب سے واقفیت اور ان کا تقابلی مطالعہ کرنا ہے انھیں ہندو تہذیب اور ہندو فلسفے کو ہمدردی کی نگاہ سے پڑھنا ہے۔ اب بسم اللہ کے گنبد میں بیٹھنے کا زمانہ نہیں رہا۔ مگر وہ مذہبی طبقہ جو مسلمانوں کے ذہن اور مزاج پر قاہرانہ قبضہ کئے ہوئے ہے صدیوں کی مشقت سے ان ذہنوں کو سخت بنجر، پتھریلا اور بر خود غلط بنا چکا ہے مسلمانوں کی تہذیب اور خیالات میں بنیادی طور پر، جارحیت، [illegible] رہی ہے یہ جہاں بھی گئے ہیں وہاں کی وطنی تہذیب کی نمو ختم کر دی ہے، مصر، ترکی، افغانستان، ایران وغیرہ اس کی مثالیں ہیں لیکن ہندوستان میں ان کی تہذیب کو توسیع تو ملی بھی نفوذ کا موقع نہیں ملا اور یہاں کی مقامی تہذیب ان سے ختم نہیں ہو سکی مسلمانوں کی اپنی تہذیب اور تصورات کا جائزہ اب منطقی اور سائنسی انداز

سے لینا ہوگا اور ہندوستان میں جہاں ان کی تہذیبی جارحیت ناکام رہی وہاں منطقی استدلال اور رواداری بڑا اہم رول ادا کر سکتی ہیں۔ یہی ہندوستانی مسلمانوں کو یہاں آبرومندی سے جینے کا گُر بھی سکھائے گی۔

آزادیٔ فکر اور آزادیٔ اظہار کے بغیر دانشوری پنپ نہیں سکتی، اس آزادی کو ہم بغاوت سے حاصل کر سکتے ہیں وہ بغاوت اسی مسلم پاپائیت کے خلاف ہونی چاہیے جو ہمارے ذہنوں کو دیمک کی طرح لگی ہوئی ہے۔

(دہلی کے سیمنار منعقدہ ۲۳، ۲۴ جنوری ۱۹۷۱ء میں پڑھا گیا۔)

ہماری زبان یکم مارچ ۱۹۷۱ء

پروفیسر آل احمد سرور

ذاکر صاحب کی دانشوری

دانش وری اس ذہنی صلاحیت کا نام ہے جو جذبے یا احساس کے بجائے عقل کو اپنا رہبر بناتی ہے۔ دانش ور کے لئے ایک ایسا مرتب اور منظم علم ضروری ہے جو زندگی کے تضادات اور عجائبات میں ایک تنظیم کرتا ہے اور بنیادی اور فروعی باتوں میں فرق کرسکتا ہے۔ شولز جیسے ماہر سماجیات ہر قسم کا دماغی کام کرنے والے کو دانش ور کہتے ہیں، اور اس لحاظ سے طالب علم اور استاذ، وکیل اور ڈاکٹر، سب دانش ور ہیں، لیکن میرے نزدیک دانش وری روشن خیالی کا دوسرا نام ہے۔ یہ سمجھنا بھی صحیح نہیں ہوگا کہ دانش ور صرف نظری معاملات سے سروکار رکھتا ہے، عمل کی دنیا سے اس کا کوئی گہرا تعلق نہیں ہوتا، یا یہ کہ وہ صرف قلم کا مرد میداں ہے عملی آدمی نہیں۔ سچی دانش وری علم اور عقل کو رہ نما بناتی ہے اور اس علم و عقل کو عملی معاملات میں برتتی ہے۔ یہ جذبے اور احساس سے عاری نہیں ہوتی، جذبے اور احساس کو لگام دیتی ہے اور اس کی طاقت سے بھی کام لیتی ہے مگر اس کے بے جا استعمال پر روک لگاتی ہے اسے بے سے چاہیے تک لے جاتی ہے، اسے انسانی تہذیب، اخلاقی معیار، سماجی نصب العین عطا کرتی ہے۔ دانش وری آدمی کو انسان بنانے کا دوسرا نام ہے۔ یہ گزری ہوئی دنیا کی معنویت، حال کی افراتفری میں صلابت اور مستقبل کے دھندلکوں میں روشنی کی کرنیں تلاش کرتی ہے۔ دانش وری کی کوئی مسلسل روایت ہی سماج کی ذہنی صلاحیت، علمی معیار اور بالآخر ترقی کی پہچان ہے۔

اردو دنیا میں یہ روایت شاندار نہیں کہی جاسکتی بلکہ سچی بات تو یہ ہے کہ پوری مشرقی دنیا کا یہی حال ہے۔ مشرقی دنیا جذبے کی غلام ہے۔ اسے ابھی عقل سے کام لینا نہیں آیا۔ وہ ماضی میں زیادہ اسیر ہے۔ حال میں وہ سرتاسر ماضی دیکھنا چاہتی ہے اور

اس پر اپنا مستقبل تعمیر کرنا چاہتی ہے۔ وہ اپنی تاریخ اور تہذیب کو کل کائنات سمجھتی ہے اور عالمی تہذیب اور عالمی معیاروں سے یا تو خائف ہے یا برہم۔ دانش ور مشرق میں بھی ہوئے ہیں، مگر پورے سماج کو یا تو جاگیردارانہ نظام یا ناقص تعلیم کی وجہ سے اوپر نہیں اٹھا سکے۔ چنانچہ آج جب دنیا بڑی تیزی سے بدل رہی ہے، مشرق میں یا تو تبدیلی یا تغیر سے خوف ہے یا آنکھ بند کر کے اس تغیر کو اپنے حالات پر نظر رکھے بغیر اپنانے کا جذبہ ہے۔ حال میں تو یہ روایت جو اردو میں سر سید سے شروع ہوتی ہے، بعض سیاسی و سماجی تبدیلیوں کی وجہ سے کچھ کمزور سی ہوئی ہے۔ اسے زندہ کرنے اور لوائے سینہ تاب بنانے کی ضرورت ہے۔ ذاکر صاحب کے ذہنی اور عملی کام کو ملحوظ رکھنے اور اس سے چراغ ہدایت لینے کی ضرورت ہے۔ روشن خیالی کو عام کرنے کی ضرورت ہے اور اس روشن خیالی سے زندگی کو بامقصد اور منور کرنے کی ضرورت ہے۔

سر سید نے یہ کوشش کی کہ رسمی مذہب اور حقیقی مذہب کا فرق واضح کریں۔ انھوں نے تہذیب کے تصور کو بھی بدلا اور معاشرے کی اصلاح پر بھی زور دیا۔ انھوں نے قدیم علوم کے بجائے جدید علوم کی اشاعت کی طرف توجہ کی۔ انھوں نے انسٹی ٹیوٹ گزٹ کے ذریعہ سے نئے افکار کی اہمیت واضح کی، تہذیب الاخلاق کے ذریعہ سے مہذب زندگی پر زور دیا، تفسیر القرآن لکھ کر مذہبی مسائل میں عقلیت کو رہبر بنایا گو ان کا عقلیت کا تصور انیسویں صدی کی رعونت پسند عقلیت کا تھا، مگر یہ ایک مثبت قدم ضرور تھا۔ پھر انھوں نے اپنی ساری توجہ نئی تعلیم پر مرکوز کر دی تاکہ ایم اے او کالج سے علم، اخلاق اور رواداری عام ہوں۔ حالی نے ان کے اثر سے تازہ ہواؤں کے اثرات جذب کرنے کی تلقین کی۔ شبلی نے مغربیت کی رو میں اعتدال پیدا کیا اور اپنے پرانے علمی و ادبی سرمائے کی قدر و قیمت واضح کی۔ حسرت موہانی نے قومی مقاصد سے ہم آہنگی سکھائی اور ابوالکلام آزاد نے عالم اسلامی، ہندوستان اور اسلام، سب کو نظر میں رکھنے پر زور دیا۔ اس پس منظر میں ہمیں ذاکر صاحب کی دانش وری کو دیکھنا ہے۔

ذاکر صاحب اٹاوہ اور علی گڈھ میں تعلیم حاصل کرنے کے بعد جامعہ ملیہ کے قومی تعلیم کے تجربے میں شریک ہوئے۔ چند سال ہی جامعہ میں رہنے کے بعد وہ اعلیٰ تعلیم

حاصل کرنے کے لئے جرمنی چلے گئے جہاں انھوں نے مشہور ماہر اقتصادیات، پروفیسر زومبارٹ کی نگرانی میں پی ایچ ڈی کیا۔ وہیں انھوں نے یہ طے کیا کہ وہ اپنے رفیقوں کی مدد سے جامعہ کی ڈوبتی کشتی کو بچائیں گے۔ واپس آکر انھوں نے بیس سال جامعہ کے پودے کی آبیاری میں لگائے۔ آزادی کے بعد جب علی گڑھ کے وجود کو خطرہ محسوس ہونے لگا تو مولانا آزاد کی ہدایت کے مطابق ۱۹۴۸ء کے آخر میں علی گڑھ آئے اور آٹھ سال اس ادارے کی سربراہی کی۔ اس کے بعد کا دور ایک دوسرے قسم کے کام کا دور ہے، جو اپنی جگہ اہم سہی، مگر ہمارے مطالعے کے دایرے میں نہیں آتا۔ آندرے جالبرو نے جب دی گال کی حکومت میں شمولیت کرلی تو سارتر نے کہا تھا کہ دانش ور کو حکومت کا پرزہ نہیں ہونا چاہیئے۔ اسے باہر سے اچھے کاموں میں حکومت کی مدد کرنی چاہیئے اور اگر حکومت غلطی کرے تو اُسے ٹوکنا چاہیئے۔ ظاہر ہے کہ ۱۹۵۷ء کے بعد ذاکر صاحب یہ نہیں کرسکتے تھے۔ وہ حکومت کا ایک ممتاز حصّہ تھے۔

ذاکر صاحب کا اردو اور فارسی ادب کا علم گہرا تھا۔ اپنے پسندیدہ فارسی اشعار کی تو انھوں نے ایک بیاض بھی بنائی تھی جو عنقریب شائع ہونے والی ہے۔ وہ اقتصادیات میں تخصص کے علاوہ مغربی علوم سے کماحقہ آشنا تھے۔ انگریزی ادبیات کے علاوہ جرمن ادب سے بھی واقف تھے۔ گویا مشرق اور مغرب کے علمی سرمایے پر ان کی نظر تھی۔ ان کی شخصیت پر سب سے گہرا اثر ایک تو مہاتما گاندھی کا تھا، دوسرا ان کے پروفیسر زومبارٹ کا۔ پھر ڈاکٹر انصاری اور حکیم اجمل خاں کا بھی، جو اپنے اپنے دایرے میں مشہور ہونے کے علاوہ قومی شعور، تعمیری کاموں اور اخلاقی معیاروں کے لئے بھی ممتاز تھے، ذاکر صاحب پر اثر پڑا۔ اقبال کے فکر و فن کے حرکی پہلو کو بھی انھوں نے جذب کیا۔ جامعہ میں ان کے رفیقوں میں ڈاکٹر عابد حسین اور پروفیسر مجیب ممتاز تھے تینوں ہمارے ممتاز دانش ور ہیں، تینوں کے یہاں اپنے پیش رووں کے مقابلے میں مغرب کا علم براہ راست اور گہرا ہے، اور مشرق کے متعلق بیزاری یا برہمی کے بجائے ایک صحت مند بے اطمینانی کا رویہ ہے۔ ان میں ذاکر صاحب کی دانش وری میں ایک تابناکی ہے، عابد صاحب کی دانش وری میں گہرائی اور پروفیسر مجیب کی دانش وری

میں ایک رعنائی ۔

ذاکر صاحب کی دانش وری کا محور تعلیم ہے ۔ انھوں نے ابتدائی تعلیم اور اقامتی زندگی کی اہمیت کو دوسروں سے زیادہ مقدم رکھا۔ انھوں نے مادری زبان کے ذریعہ سے تعلیم کے تجربے کو عملی شکل دی اور اعلیٰ تعلیم کی منزل تک اسے نافذ کیا۔ انھوں نے سخت دشواریوں کے باوجود آزاد قومی تعلیم کے تصور کو حقیقت بنا دیا۔ انھوں نے سب سے زیادہ توجہ طالب علم کی تخلیقی صلاحیتوں کو اجاگر کرنے پر مرکوز کی ۔ گاندھی جی نے بنیادی تعلیم کا جو تصور ملک کے سامنے رکھا تھا، ذاکر صاحب نے اس کے خاکے میں رنگ بھرے اور جامعہ میں بھی اس کا تجربہ کیا ۔

ان کاموں کی روشنی میں ذاکر صاحب کی دانش وری کا صحیح مقام اور مرتبہ سمجھ میں آتا ہے ۔ انھوں نے اگرچہ کم لکھا ہے ، مگر افلاطون کی ریاست کے مقدمے، تعلیمی خطبات، ان کے دوسرے خطبات ، بچوں کے متعلق ان کی تصانیف ، رسالہ جامعہ میں ان کے بعض تبصروں سے ان کے علمی و ادبی کارنامے کی اہمیت واضح ہوتی ہے ۔ میرے نزدیک ان کی دانش وری کی روح کو تعلیمی خطبات کی مدد سے بہتر طور پر دیکھا جا سکتا ہے ۔ پروفیسر مجیب نے پیش لفظ میں غلط نہیں کہا ہے کہ " ان خطبات میں وہ خامی نہیں ہے جو کتاب میں ہوتی ہے اور قدرتی استعداد نے زبان کو اپنا خادم بنا کر ان میں وہ خوبیاں پیدا کر دی ہیں جو ادیبوں کی تحریر کو برسوں کی مشق اور محنت کے بعد نصیب ہوتی ہیں "

میں ذاکر صاحب کو فکر کے لحاظ سے بہترین معنوں میں لبرل سمجھتا ہوں۔ پروفیسر زومبارٹ کے اثر سے وہ اشتراکیت سے مانوس نہ ہو سکے لیکن یورپی لبرل ازم کی بہترین روایات انھوں نے جذب کیں ۔ ان کی مذہبیت گاندھی جی کی مذہبیت سے ملتی ہے جس میں فرقہ واریت کا شایبہ بھی نہیں ۔ یہ غلطی خاصی عام ہے کہ مذہبی آدمی لازمی طور پر فرقہ پرست ہوتا ہے ۔ فرقہ واریت مذہبی خصوصیات کو سیاسی طور پر استعمال کرنے کا نام ہے ۔ مذہبیت عقاید اور عبادات میں پختگی کے علاوہ معاملات میں مذہب کی اخلاقی قدروں کو عام کرنے کا نام ہے ۔ سچی مذہبیت یہ یاد رکھتی ہے کہ خدا رب العالمین ہے ، صرف رب المسلمین نہیں ہے اور وہ اخوت ، مساوات ، عدل کی قدروں کو عام زندگی میں برتتی

ہے اور اس سلسلے میں اپنے مذہب کے پیرووں اور دوسرے مذاہب کے ماننے والوں میں امتیاز نہیں کرتی۔ رواداری اس کا وظیفۂ لب نہیں، زندگی کا دستورالعمل ہوتا ہے۔ ذاکر صاحب خدمت اور تعلیم کے ہر راستے کو خیر و برکت کا باعث سمجھتے تھے۔ اسی لیے وہ مولانا الیاسؒ سے بھی بہت متاثر تھے جنھوں نے میوات کے علاقے میں بڑے پیمانے پر اصلاحی کام انجام دیا تھا۔

آج دانش وری، جن دو اہم پہلوؤں پر خصوصی توجہ کرتی ہے۔ وہ زندگی میں مذہب کے رول اور مذہب خصوصًا اسلام اور قومیت کے رشتے اور مسایل سے متعلق ہیں۔ مذہب کے سلسلے میں ذاکر صاحب کے خیالات ان کے تعلیمی خطبات میں بکھرے ہوئے ہیں۔ مسلمانوں کی ثانوی تعلیم کے سلسلے میں انھوں نے فرمایا:- "ہم دین کی خارجیت کی جگہ اس کی تخلیقی اور تنویری قوت کی طرف آنکھیں اٹھانے لگے ہیں جو ساری زندگی پر حاوی ہو کر اسے بامقصد اور بامعنی بناتی اور کل زندگی اور کل کائنات میں ہماری حیثیت اور جگہ بتاتی ہے اور ایک ایسی دنیا جو نسل، وطن اور دولت کی تفریقوں سے انسانیت کے لیے جہنم بن گئی ہے پھر ہم سے اس حقیقی عدل و مساوات کی فرمانروائی کا پیام سننے اور اس کا عملی تجربہ دیکھنے کے لیے بے تاب ہے جو ایک نبی اُمّیؐ نے دنیا کو سنایا اور دکھایا تھا۔ کیا ملت اسلامی اس تقریر، اس موقع اور اس ذمہ داری کو دو روٹیوں کے بدلے بیچ دے گی"۔

یعنی ذاکر صاحب مذہب کو فصل کا نہیں وصل کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ عقاید اور عبادات کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہوئے ان کی پاسداری میں جارحیت اور کٹرپن کے بجائے ملنساری اور رواداری پر زور دیتے ہیں۔ وہ مسلمانوں کے مذہبی تشخص کو تسلیم کرتے ہیں لیکن اس تشخص کی وجہ سے علٰحدگی پسندی اور ہر معاملے میں اپنی ڈیڑھ اینٹ کی مسجد الگ بنانے کی حمایت نہیں کرتے۔ ہاں، مسلمانوں کے اپنے معاملات میں حکومت کا دخل بھی انھیں پسند نہیں۔ مجھے ۱۹۶۵ء کا ایک واقعہ یاد آتا ہے۔ جب وہ نائب صدر تھے اس وقت ایک تحریک کچھ لوگوں کی اٹھی تھی جو مسلم پرسنل لا میں کچھ ترمیم چاہتے تھے۔ لیکن ذاکر صاحب اور ہمایوں کبیر کے دستخطوں سے ایک بیان اخباروں

میں شائع ہوا جس میں کہا گیا تھا کہ مسلم پرسنل لا میں کچھ ترمیم کی ضرورت ہے مگر یہ ترمیم مسلمان خود کریں اور حکومت اس سلسلے میں کوئی قدم نہ اٹھائے۔ اگر مسلمان علما اور دانشور اس سلسلے میں قدم اٹھائیں تو مناسب ہوگا لیکن پارلیمنٹ یا حکومت کو اس میں دخل نہیں دینا چاہیے۔ میں نے بعد میں ذاکر صاحب سے دریافت کیا کہ اگر کچھ ترامیم کی ضرورت آپ بھی محسوس کرتے ہیں تو ان کو حکومت کے ذریعہ سے جو بہرحال جمہوری حکومت ہے، عمل میں لانے میں کیا قباحت ہے۔ ذاکر صاحب نے اس کا جواب یہ دیا کہ میں مسلمانوں کے مذہبی معاملات میں حکومت کی کسی قسم کی دخل اندازی پسند نہیں کرتا۔ اصلاح کی ضرورت میں بھی محسوس کرتا ہوں مگر اس کے لئے ہمارے روشن خیال علما کے ذریعہ سے پہل ہونی چاہیے۔ یعنی وہ ملی تشخص کے قائل تھے لیکن اس ملی تشخص کے ساتھ ایک اور تشخص کے قایل تھے اور وہ ہے قومی تشخص۔ وہ چاہتے تھے کہ دونوں کا حق ادا ہو اور دونوں میں سے کسی کو کمتر نہ سمجھا جائے۔ کاشی ودیا پیٹھ کے خطبے میں انھوں نے کہا تھا "مسلمانوں کو جو چیز متحدہ ہندوستانی قومیت سے بار بار الگ کھینچتی ہے اس میں جہاں شخصی خود غرضیاں، تنگ نظری اور دیس کے مستقبل کا صحیح تصور نہ قایم کر سکنے کو دخل ہے وہاں اس شدید شبہے کا بھی بڑا حصہ ہے کہ قومی حکومت کے ماتحت مسلمانوں کی تمدنی ہستی کے فنا ہونے کا ڈر ہے اور مسلمان کسی حال میں یہ قیمت ادا کرنے پر راضی نہیں۔ اور میں بحیثیت مسلمان ہی نہیں، سچے ہندوستانی کی حیثیت سے بھی اس پر خوش ہوں کہ مسلمان اس قیمت کے ادا کرنے پر تیار نہیں، اس لیے کہ اس سے مسلمانوں کو جو نقصان ہوگا سو ہوگا ہی، خود ہندوستان کا تمدن پستی میں کہاں سے کہاں پہنچ جائے گا۔ گرچہ مثل غنچہ دلگیریم ما ۔ گلستاں میرد اگر میریم ما
یہی وجہ ہے کہ سچے مسلمان ہندوستانی اپنی مذہبی روایات، اپنی تاریخ، اپنی تمدنی تمنا‌ؤں اور اپنے تمدن سے توقعات کی وجہ سے اپنے ملی وجود کو خود اپنے لئے ہی بے بہا نہیں سمجھتے بلکہ ہندوستانی قومیت کے لئے نہایت بیش قیمت جانتے ہیں۔ اور اس کے مٹائے جانے یا کمزور کیے جانے کو اپنے ہی ساتھ ظلم نہیں بلکہ ہندوستانی قوم کے ساتھ بھی سخت خیانت سمجھتے ہیں۔ ہندوستانی مسلمانوں کو اپنا دیس کسی اور سے کم عزیز نہیں

ہے۔ وہ ہندوستانی قوم کا جزہونے پر فخر کرتے ہیں مگر وہ ایسا جز بننا کبھی گوارہ نہ کریں گے جس میں ان کی اپنی حیثیت بالکل مٹ چکی ہو۔ ان کا حوصلہ ہے کہ اچھے مسلم ہوں اور اچھے ہندی اور نہ کوئی مسلمان انھیں ہندی ہونے پر شرمائے نہ کوئی ہندی ان کے مسلمان ہونے پر انگلی اٹھائے۔ ہندوستان میں ان کا دین ملک سے بے تعلقی کا عذر نہ ہو بلکہ خدمت کی ذمہ داری ان پر ڈالے۔ ان کے لئے عیب نہ ہو بلکہ امتیاز۔"

اس طویل اقتباس کے لئے معذرت خواہ ہوں مگر اس سے چونکہ ذاکر صاحب کے مرکزی خیالات کی نمایندگی ہوتی ہے اس لیے اتنی تفصیل ضروری معلوم ہوئی۔ ذاکر صاحب کے یہ خیالات جو ۱۹۳۵ء کے ہیں مولانا آزاد کے رام گڑھ کے ۱۹۴۰ء کے خطبے میں اپنی مخصوص آواز میں ملتے ہیں۔ مولانا نے تو یہاں تک کہا ہے کہ وہ اسلام کے تیرہ سو سالہ سرمائے کے ایک شمے سے بھی دست بردار ہونے کو تیار نہیں اور اس طرح وہ ہندوستانی قومیت کے ہیکل میں مسلمانوں کے اٹل نقوش کو بھی اس ہیکل کی عظمت کے لئے ضروری سمجھتے ہیں۔ یعنی دونوں کے نزدیک قومیت اور اسلام میں کوئی تضاد نہیں اور ہندوستانی مسلمانوں کو دونوں پر اصرار کرنا چاہیے۔ لیکن شاید مولانا آزاد اور ذاکر صاحب دونوں کی نظر اس پہلو پر نہیں جا سکتی تھی کہ ہندوستان میں ایک بڑا گروہ خصوصاً گاندھی اور نہرو کے بعد قومیت کو ایک MONOLITH سمجھتا ہے۔ ہندوستان کی آزادی کے ساتھ چونکہ ملک کی تقسیم عمل میں آئی اس لئے ہندوستان میں ایک بڑا طبقہ یہاں ہندو راج کا خواب دیکھنے لگا اور ہندی، ہندو، ہندوستان کے نعرے لگانے لگا۔ پھر بھی جواہر لال نہرو کی قیادت میں ہندوستان کا دستور ایک سیکولر جمہوری ریاست کے قیام کا ضامن بنا۔ مگر سیکولرزم اکثریت کے لئے بے معنی ہے اور اقلیت اس کے معنی صرف اپنے حقوق کی پاسداری کے لیتی ہے۔ ذاکر صاحب اور مولانا آزاد دونوں کے نقطۂ نظر کی صحت میں کلام نہیں، مگر قومی سطح پر جو کچھ ہو رہا ہے وہ اس کے خلاف پڑتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ مسلمانوں میں بنیاد پرستی (FUNDAMENTALISM) کے فروغ نے ہندو اکثریت کو بدظن کر دیا ہے۔ میرا خیال یہ ہے کہ بنیاد پرستی اکثریت کی تنگ نظری کا ردعمل ہے۔ ہماری قومی آزادی کی تحریک میں تلک کے وقت سے احیا پرستی رہی ہے۔

اور اس احیا پرستی کو ہندوستان میں مسلمانوں کا کارنامہ سرتاسر انحراف نظر آتا ہے۔ اس لیے وہ اب مشترک تہذیب سے بھی بدکنے لگی ہے اور ایسی قومی تہذیب کو فروغ دینا چاہتی ہے جس میں اقلیتوں کا مذہب صرف ذاتی دایرے میں رہے اور قومی سطح پر اکثریت کے مذہبی رواج بھی قبول کر لیے جائیں۔ ذاکر صاحب کے زمانے تک یہ مسئلہ اس طرح ابھر کر سامنے نہ آیا تھا، اس لئے ذاکر صاحب کی تحریروں میں اس پیچیدگی کا پورا احساس نہ ملے گا۔ مگر ذاکر صاحب کا عمومی نظریہ آج بھی ہمارے لیے مشعل راہ ہو سکتا ہے۔

دانش ورکا کام عقلیت اور روشن خیالی کی مدد سے پیچیدہ مسائل کو اس طرح بیان کرنا ہے کہ وہ ذہن نشین ہو جائیں اور ان سے زندگی میں روشنی اور گرمی ملے۔ دانش ور کی اپنی زندگی میں ان اصولوں کا برتنا، اس کے حلقے کو اور زیادہ متاثر کرتا ہے ذاکر صاحب نے ہماری رہ نمائی سب سے زیادہ تعلیمی دایرے میں کی ہے۔ وہ فرد کی تخلیقی صلاحیتوں کو اجاگر کر کے، کام کے ذریعہ سے اسے اپنے تمدنی ورثے سے آشنا کرنا چاہتے ہیں اور اس آشنائی کے ذریعے سے ایک مکمل اور پہلودار شخصیت کا فروغ چاہتے ہیں۔ اس شخصیت کے لئے وہ مذہبی، اخلاقی، سماجی، تہذیبی اور جمالیاتی اقدار کے فروغ کو ضروری سمجھتے ہیں۔

ذاکر صاحب کی دانش وری تیر و نشتر کی دانش وری نہیں ہے، نہ طنز و استہزا کی۔ وہ ایک لبرل ہیومنزم، ایک جامع تہذیب، ایک اخلاقی مشن، ایک جمالیاتی شعور کی دعوت دیتے ہیں۔ وہ دوسروں کی اصلاح سے پہلے اپنی اصلاح ضروری سمجھتے ہیں۔ مجھے ایک خط میں لکھا تھا کہ "اصلاح کی صورت یہ ہے کہ اپنی اصلاح کی جائے، دوسروں پر زور نہیں۔ اپنی اصلاح سے بسا اوقات دوسروں کی بھی اصلاح ہو جاتی ہے۔"

ذاکر صاحب کام کو عبادت سمجھتے تھے۔ ایک اور خط میں مجھے لکھا تھا کہ "ہلکا کام کام کرنا ہے۔ نتیجہ تو کسی محاسب کے بہی کھاتے کے لیے ہوتا ہوگا۔"

صاف ظاہر ہے کہ نتیجہ سے مراد فوری نتیجہ ہے ۔ ذاکر صاحب کی دانشوری دوررس نتائج کے لئے ہے ۔ یہ فوری اور وقتی پروگرام کے لیے نہیں ۔ ان کی مذہبیت اپنی انسان دوستی کی وجہ سے سب کے لئے باعث کشش اور ان کی دانش وری مشرق و مغرب کے بہترین افکار کو سمو لینے کی وجہ سے بیابان کی شب تاریک میں قندیل رہبانی کی طرح ہے ۔ اپنی سادگی اور نرمی کے باوجود اس میں عقیدے کی پختگی اور کردار کی استقامت کی وجہ سے ایک مقناطیسی کیفیت پیدا ہوگئی ہے اور افلاطون کی طرح اس میں فکر کے ساتھ ادبیت کی چاشنی بھی ہے ۔

●●

اسلام اور عصر جدید جولائی ۱۹۸۷ء

پروفیسر مشیر الحق
دہلی

ذاکر صاحب کا تصور مذہب

کسی ایسی شخصیت کے تصور مذہب کے بارے میں کوئی رائے دینا آسان نہیں ہے جس نے اپنی تحریروں اور تقریروں میں مذہب یا مذہبی موضوعات کو براہ راست موضوعِ سخن نہ بنایا ہو۔ لوگ بالعموم مذہبی موضوعات پر اسی وقت قلم اٹھاتے ہیں جب انھیں یہ احساس بے چین کرنے لگتا ہے کہ قوم و ملّت کی ذہنی اصلاح کی ذمہ داری اٹھائے بغیر وہ اپنے "فریضۂ منصبی" سے عہدہ برا نہیں ہو سکتے۔ لیکن ذاکر صاحب کو اپنے بارے میں شاید ہی کبھی یہ خوش فہمی رہی ہو کہ وہ لوگوں کی اصلاح کے لئے پیدا کئے گئے ہیں۔

خود خیر کو اپنا معمول بنا لینے اور دوسروں کو سوتے جاگتے خیر کی طرف دعوت دیتے رہنے کو کچھ لوگ ایک ہی کام کہہ سکتے ہیں۔ لیکن حقیقتاً یہ دونوں الگ الگ کام۔ اور سچ پوچھئے تو یہ دونوں طریقے دو مختلف ذہنوں کی عکاسی کرتے ہیں۔ اول الذکر ذہن خود اپنے گریبان میں جھانکنے کو شخصیت کی تعمیر کی راہ میں بنیادی پتھر کی حیثیت دیتا ہے، اور آخرالذکر ذہن اپنی تردامنی کا خیال کئے بغیر دوسروں کے دامن کو آلودگیوں سے بچائے رکھنے کو حاصل حیات سمجھتا ہے۔ اس طرح پہلے کا مخاطب خود اس کا اپنا ضمیر اور اپنی شخصیت ہوتی ہے۔ اور دوسرے کا مخاطب غیر ہوتا ہے۔ یہاں ان دونوں ذہنوں میں سے کسی ایک ذہن کی دوسرے ذہن پر فوقیت ثابت کرنا ہمارا مقصد نہیں ہے۔ دونوں ہی اپنے کو مخلص سمجھتے ہیں۔ اور دونوں اگر مسلمان ہوں تو اپنی توانائیوں کا سرچشمہ اسی کلام الٰہی میں تلاش کرتے ہیں جسے دنیا قرآن شریف کہتی ہے۔ قرآن شریف میں ہمیں ایسی آیتیں ملتی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان بنیادی طور سے خود اپنی شخصیت کو "مسلمان" بنانے کا پابند کیا گیا ہے۔ جزا و سزا کے دن اس سے خود اس کی اپنی ذات کے بارے میں پوچھا جائے گا۔ اور اس کی نجات خود اس کے اپنے اعمال پر منحصر ہوگی۔ دوسری

طرف ہمیں ایسی آیات بھی ملتی ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ انسان اس دنیا میں تنہا رہنے کے لئے نہیں بھیجا گیا ہے۔ اس سے صرف یہی مطلوب نہیں ہے کہ وہ اپنے گھر کو صاف رکھے، بلکہ اسے صفائی پسند صرف اسی وقت کہا جائے گا جب اس کا ماحول بھی صاف ہو۔

ان دونوں قسم کے ذہنوں میں ظاہری اختلاف کے باوجود تضاد نہیں ہے، لیکن یہ ظاہری فرق فرد کے طریق کار کو ایک متعین رخ ضرور عطا کرتا ہے۔ ذاکر صاحب نے، جیسا کہ میں نے عرض کیا، خالص مذہبی موضوعات پر نہیں کے برابر لکھا ہے۔ لیکن خود ان کی شخصیت، جو ان کی مختلف تحریروں اور ان کے سانحۂ حیات کے مطالعے کے نتیجہ میں ابھر کر ہمارے سامنے آتی ہے اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ذاکر صاحب کے نزدیک مذہب سے صرفِ نظر کر کے فرد کی شخصیت کی تکمیل ممکن نہ تھی۔ اور جب تک صحیح افراد وجود میں نہ آئیں ایک صالح اور مکمل سماج کا تصور کرنا خیالی جنت میں رہنے کے مرادف تھا۔ انھیں یقین کامل تھا کہ جب فرد اچھا مسلمان بن جائے گا تو اچھی اسلامی سوسائٹی بھی پیدا ہو جائے گی۔ جب وہ اچھا ہندوستانی بن جائے گا تو اچھا ہندوستان بھی وجود میں آجائے گا۔ جب وہ اچھا انسان بن جائے گا تو دنیا بھی اچھی ہو جائے گی۔ یہ تین الگ الگ سطحیں ہیں۔ لیکن ہماری انفرادی، قومی اور ملی زندگی میں بہت ساری الجھنیں صرف اس وجہ سے پیدا ہوتی ہیں کہ ہم انھیں تین متعین منزلیں سمجھ لیتے ہیں۔ جبکہ ذاکر صاحب انھیں سفر کی منزلوں کا درجہ دیتے ہیں۔ انسانی ذہن، انسانی جسم کی طرح نمو پذیر ہے اور کہا جاتا ہے کہ اسے ہر لحظہ خوب سے خوب تر کی تلاش رہتی ہے۔ لیکن ذاکر صاحب کا طرزِ فکر ہمیں بتاتا ہے کہ ہر خوب کسی کے لئے صرف خوب ہوتا ہے اور کسی کے لئے خوب تر۔ دراصل فرد کی ذہنی بالیدگی خوب کو خوب تر بناتی رہتی ہے۔ الجھنیں اور دشواریاں اس وقت پیدا ہو جاتی ہیں جب ایک فرد اپنے خوب کو سب کے لئے خوب تر سمجھ کر اسے ہر شخص کی منزلِ مقصود سمجھ بیٹھتا ہے، اور اپنے خول میں اپنی شخصیت کو بند کر کے دنیا کو دعوت دینے لگتا ہے کہ وہ اسی کے خوب کو خوب تر تسلیم کر لے۔

جس طرح ہر شخص کو اپنے گھر سے محبت ہوتی ہے اسی طرح اپنے مذہب سے بھی ہوتی ہے، اور یہ ایک بالکل فطری شے ہے۔ لیکن اگر "گھر" کا مفہوم فرد کے ذہن میں تنگ

نہ ہو تو یہی مذہبی محبت عمومی تباہی کا پیش خیمہ بھی بن جاتی ہے اور آدمی اپنے گھر کو بسانے کی خاطر دوسروں کے گھر اجاڑنے لگتا ہے۔ ذاکر صاحب کے خیال میں گھر کے معنی اگر ہم ٹھیک ٹھیک سمجھ لیں تو پھر مذہبی، قومی، علاقائی اور وطنی تعصبات ہمارے سفر کی راہ میں روڑا نہیں بن سکتے۔ انھوں نے ۲۷ دسمبر ۱۹۶۷ کو پنجابی یونی ورسٹی کے شعبۂ مذہبیات کی عمارت "گورو گوبند سنگھ بھون" کا افتتاح کرتے ہوئے گھر کی جو تشریح کی تھی وہ ان کے تصورِ مذہب کو سمجھنے میں بہت حد تک ہماری مدد کرتی ہے۔ انھوں نے کہا تھا:

"گھر آدمی کے لیے رنگ رنگ کے معنی رکھتا ہے۔ بچے کا گھر اس کی ماں کی گرم گرم، پیار سے بھری گود ہوتا ہے۔ بچہ بڑھتا ہے تو ماں باپ کی جھونپڑی یا محل، وہی اس لڑکے، لڑکی کا گھر ہو جاتا ہے۔ پھر ہوتے ہوتے سارا محلہ یا گاؤں گھر لگنے لگتا ہے، پھر آس پاس کی بہت سی چیزیں، لہلہاتے درخت، چہچہاتے پرندے، جانے پہچانے آدمی اور جانور سب ہی اس گھر کا سامان بن جاتے ہیں۔ آہستہ آہستہ اشیا سے آگے بڑھ کر یہ گھر اپنے اندر خیالات اور نظریات یعنی وچاروں اور آدرشوں کو سمیٹ لیتا ہے۔ سنسکرتی جس پر گوناگوں اشخاص اور بھانت بھانت کے افراد نے اپنی دماغی اور روحانی شکتیاں لگا دی ہیں، مذہبی باتیں، فنون، ادب، تاریخ، ماضی کی باتیں اور اگلوں کے کام کی یادیں، اور نہ جانے کیا کیا، اس گھر کا سامان بن جاتا ہے۔ گھر کا آنگن رفتہ رفتہ سارے دیش کو گھیر لیتا ہے۔ سارے ملک کے باشندے اپنے ہی گھر کے رہنے والے بن جاتے ہیں۔ ملک کا سیاسی نظام، انصاف اور نیکی کے راستے پر چلنے والی حکومت اپنی تمام تر تاریخی دولت کے ساتھ، اپنی تہذیب کے سارے قیمتی خزانوں کے ساتھ، اپنے بزرگوں کی ساری برائیاں، اور اپنے اچھوں کی ساری خوبیاں، اس گھر کا حصہ بن جاتے ہیں۔ ماں کی گود سے گاؤں اور محلہ، قریب والا ٹیلہ، اور نزدیک سے گزرنے والا نالا، پھر صوبہ بھر اپنی بھاشا بولنے والے، ایک دھرم پر چلنے والے، سب ایک گھر میں آجاتے ہیں۔ اور پھر رفتہ رفتہ اس گھر میں کیا کیا نہیں سمٹ آتا۔ ہمالیہ اور وندھیاچل، گنگا اور جمنا، برہم پتر، کرشنا اور کاویری، بدری ناتھ اور رامیشورم، دوارکا اور جگن ناتھ

پورنا، رام اور کرشن، گوتم بدھ اور بھگوان مہاویر، شنکر آچاریہ اور رامانج، اشوک
اور اکبر، نانک اور کبیر، اور گوبند سنگھ، معین الدین اجمیری اور خواجہ نظام الدین اولیا،
سور داس، تکارام اور میرا بائی، کالی داس اور تلسی داس، غالب اور انیس، ٹیگور
اور گاندھی، ابوالکلام آزاد اور جواہر لعل نہرو — یہ تمام اور بہت سے دوسرے
ان کے نام اور ان کے کام سب اپنا گھر بن جاتے ہیں۔ ان سے وہی آرام اور سکھ
ملتا ہے، وہی گرمی حاصل ہوتی ہے، وہی سہارا ملتا ہے، وہی طاقت ملتی ہے جو
پہلے پہل ماں کی گود سے ملی تھی۔ اس وسیع گھر سے وہی محبت اور وہی تعلق خاطر
ہو جاتا ہے جو اس گود سے تھا۔ اس کی خدمت اور اس کی حفاظت کی وہی لگن
دل میں پیدا ہو جاتی ہے جیسے ماں کی خدمت، اور ماں کی حفاظت کی ۔۔۔۔"

(تقریر دلپذیر، مطبوعہ پنجاب اردو اکیڈمی، چندی گڑھ، ۱۹۶۷)

ہم ذاکر صاحب پر ظلم کریں گے اگر ان کی بات کا یہ مطلب نکالیں کہ وہ ایک ایسی وسیع المشربی کی تلقین کر رہے تھے جس میں فرد اور جماعتوں کے انفرادی تشخصات کچھ اس طرح شیر و شکر ہو جاتے ہیں کہ شیر باقی بھی رہتا ہے اور نظر بھی آتا ہے لیکن بے چاری شکر اپنی ہستی کو ناپید کر کے شیر کو "مشکور" بناتی ہے۔ ایسا نہیں ہے۔ اور نہ ذاکر صاحب نے اس کی تلقین کی۔ واقعہ تو یہ ہے کہ جس طرح وہ کسی "متحد الفکر" جماعت کی توانائی اور ترقی کے لئے ضروری سمجھتے تھے کہ اس کے ہر فرد کی انفرادی خصوصیات باقی رہیں اسی طرح وہ یہ بھی سمجھتے تھے کہ مختلف فکری اکائیوں پر مبنی کوئی بھی سماج کامیابی کی راہ پر گامزن نہیں رہ سکتا اگر وہ اپنی اکائی سے یہ مطالبہ کرنے لگے کہ وہ اپنی خصوصیات کو ختم کر دیں۔

۱۹۳۵ء میں کاشی ودیاپیٹھ کے جلسہ تقسیم اسناد کے موقع پر خطبہ دیتے ہوئے ذاکر صاحب نے اس بات کو پوری وضاحت کے ساتھ کہا تھا کہ ہندوستانی مسلمانوں کو اپنا دیس کسی اور سے کم عزیز نہیں ہے۔ وہ ہندوستانی قوم کا جزو ہونے پر فخر کرتے ہیں مگر وہ ایسا جزو بننا کبھی گوارا نہ کریں گے جس میں ان کی اپنی حیثیت بالکل مٹ چکی ہو۔ ان کا حوصلہ ہے کہ وہ اچھے مسلم ہوں اور اچھے ہندی۔ نہ کوئی مسلمان انہیں ہندی ہونے پر شرم دلائے اور نہ کوئی ہندی ان کے مسلمان ہونے پر انگلی اٹھائے۔ ہندوستان میں

ان کا دین ملک سے بے تعلقی کا عذر نہ ہو، بلکہ خدمت کی ذمہ داری ان پر ڈالے۔ (اسلام) ان کے لئے عیب نہ ہو بلکہ امتیاز ہو۔ . . . . قومی حکومت کے ماتحت انھیں اپنی تمدنی حیثیت کے فنا ہونے کا ڈر نہ رہے۔ کیونکہ مسلمان کسی حال میں یہ قیمت ادا کرنے پر راضی نہیں۔ اور میں بحثیت مسلمان ہی نہیں، سچے ہندوستانی کی حیثیت سے بھی اس پر خوش ہوں کہ مسلمان اس قیمت کے ادا کرنے پر تیار نہیں۔ اس لئے کہ اس سے مسلمانوں کو جو نقصان ہوگا سو ہوگا ہی، خود ہندوستان کا تمدن پستی میں کہاں سے کہاں پہنچ جائے گا۔

گرچہ مثل غنچہ دلگیریم ما
گلستاں میرد اگر میریم ما

لیکن ذاکر صاحب کی اس بات کا مطلب یہ بھی نہیں ہے کہ ہم خود کچھ کئے بغیر دوسروں سے یہ امید رکھیں کہ وہ ہماری خصوصیات کی حفاظت کریں گے۔ دراصل انفرادی اور قومی تخصصات کو باقی رکھنے اور انھیں ترقی دینے کی ذمہ داری خود ان جماعتوں اور افراد پر ہوتی ہے جو ان خوبیوں کو اپنی خصوصیت سمجھتے ہیں۔ قرآن میں کئی جگہوں پر کہا گیا ہے کہ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ أُخْرَىٰ (یعنی کوئی کسی دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا) عام طور سے ہم اس آیت کو قیامت کے تناظر میں سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں اور اس طرح اس کے مفہوم کو یہ سمجھ کر بہت حد تک محدود کر دیتے ہیں کہ آخری حساب کتاب کے دن ہر شخص اپنی اپنی مصیبت میں مبتلا رہے گا، اور کوئی شخص کسی دوسرے کا ذمہ دار نہ ہوگا۔ حالانکہ ذاکر صاحب کے خیالات کا مطالعہ کرنے کے بعد محسوس ہوتا ہے کہ وہ اس آیت کو صرف قیامت کے دن سے مخصوص نہیں سمجھتے بلکہ اس کی وسعت کو اس دنیا کی زندگی پر بھی محیط سمجھتے ہیں

ذاکر صاحب کے بارے میں مجیب صاحب نے لکھا ہے کہ ان کی شخصیت کے بنانے، سنوارنے اور نکھارنے میں قرآن شریف کا بہت بڑا رول ہے۔ ہم جب اس نقطۂ نظر سے ذاکر صاحب کی تحریروں کے ذریعہ ان کی شخصیت اور مذہبی تصورات کو اپنے ذہن میں متشکل کرنا چاہتے ہیں تو ہمارے سامنے ایک ایسی شخصیت ابھر آتی ہے

جس کا اٹوٹ اعتماد خدا کی ذات پر ہے اور اس کے نتیجہ میں اسے خود اپنی ذات پر پورا یقین نظر آتا ہے۔ خدا پرستی کے ساتھ خود اعتمادی ایک ایسی نعمت ہے جو ہر شخص کو نصیب نہیں ہوتی لیکن جنھیں یہ حاصل ہو جاتی ہے وہی حقیقتاً اپنے ایمان میں ثابت قدم ہوتے ہیں۔ ذاکر صاحب خدا پرستی اور خود اعتمادی، دونوں دولتوں سے مالامال تھے۔ لیکن ان کی یہ خوبیاں اسی وقت تک دوسروں کی نگاہوں سے اوجھل رہتی تھیں جب تک کہ آزمائش کی گھڑی نہ آجائے۔ ڈاکٹر سید عابد حسین کے بقول ان کے ایمان کی ثابت قدمی اس وقت ظاہر ہوتی تھی جب اچھے اچھوں کے ایمان ڈانواڈول ہو جاتے تھے۔ اس کی سب سے روشن مثال وہ ہے جب ستمبر ۱۹۴۷ء میں دہلی میں مسلمانوں پر عرصہ حیات تنگ ہو گیا تھا۔ جامعہ ملیہ کے کارکنوں کی جان ہر وقت خطرے میں تھی۔ ان کے بہت سے سچے ہمدرد جو اہل الرائے سمجھے جاتے تھے، اصرار کر رہے تھے کہ وہ کچھ دن کے لئے دہلی چھوڑ کر کہیں اور چلے جائیں، لیکن ذاکر صاحب کے قدم جمے رہے، اور ان کی وجہ سے ہزاروں اکھڑے ہوئے قدم پھر جم گئے۔ جسمانی اور روحانی ہلاکت کے سیلاب میں ذاکر صاحب نے نہ صرف خود اپنا لنگر سنبھالے رکھا، بلکہ بہت سے ڈوبنے والوں کو، یہاں تک کہ ان لوگوں کو بھی جو خود ان کو ڈبونا چاہتے تھے، سہارا دے کر کنارے پر پہنچا دیا۔ ان دنوں ذاکر صاحب نے اپنے ایک دوست کو لکھا تھا کہ مجھے انسان کی انسانیت پر بھروسہ ہے۔ جنون کی یہ لہر دیکھتے دیکھتے گزر جائے گی۔ ظاہر ہے انسان کی انسانیت پر ایسا بھروسہ وہی کر سکتا ہے جو خدا کی خدائی پر اٹل ایمان رکھتا ہو۔

ذاکر صاحب کی مذہبیت انھیں برے آدمی سے نہیں، بلکہ برائی سے نفرت کرنے کو کہتی ہے۔ جس طرح ہم بیماری کو مٹانے کی کوشش کرنے کے باوجود بیمار کو اپنی محبت اور ہمدردی کا سزاوار سمجھتے ہیں اسی طرح برائی اور برا کام کرنے والے میں بھی فرق کرنا چاہیے۔ برائی کو ضرور مٹانا چاہیے لیکن برا کرنے والے کو اس بات کا موقع دینا چاہیئے کہ اسے خود اپنی برائی نظر آنے لگے۔

ذاکر صاحب کے خطبات اور تقریروں کو آپ پڑھیں تو ایسا محسوس ہوگا کہ ان کی سیرت کا تانا بانا اسلامی اقدار پر قائم ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ

مومن کے بارے میں ہمیشہ اچھا گمان رکھنا چاہیے۔ ایک دوسرے موقع پر آپ نے فرمایا ہے کہ ہر شخص سے اس کی ذہنی سطح کے مطابق گفتگو کرنی چاہیے۔ ذاکر صاحب نے ایک اچھے استاد کی جو خصوصیات اپنی ایک ریڈیائی تقریر "اچھا استاد" میں بتائی ہیں انھیں پڑھیے تو وہ ان اقوال نبوی کی صاف جھنکار معلوم ہوتی ہیں۔ اس تقریر میں پستالوزی کی زبان سے یہ کہنے کے بعد کہ "آدمی آدمیوں کے متعلق اچھے سے اچھا گمان رکھے اور چاہے روز فریب کھائے، مگر ہر روز نئے سرے سے آدمیوں کی نیک دلی پر یقین کرے، اور عقلمندوں کو اور بے وقوفوں کو کہ دونوں گمراہ ہوتے ہیں، معاف کرے"۔ وہ کہتے ہیں:۔

"یہ قول ایک اچھے استاد ہی کا ہو سکتا تھا۔ عقلمند لوگ اسے حماقت جانیں تو اچھا حماقت ہی سہی۔ اور اسے بچپن بتائیں تو بے شک بچپن ہے۔ جس استاد میں یہ بچپن نہیں ہوتا وہ بچوں کے دل کی بولی نہیں سمجھتا، نہ انھیں اپنی سمجھا سکتا ہے۔ نادانی سے جدھر قدم اٹھاتا ہے تو کچھ نہ کچھ کچل ڈالتا ہے، کچھ نہ کچھ توڑ ڈالتا ہے، جس استاد میں علمی تحقیق کا انہماک یا غور و خوض کی زیادتی ہو اس کا بچپن کم ہو جاتا ہے۔ وہ پہلے سے بہتر عالم ہو جاتا ہو یا وہ چیز ہو جاتا ہو جسے "ماہر تعلیم" کہتے ہیں، پر استاد وہ پہلے سے بُرا ہوتا ہے"۔

ایک دوسرے موقع پر ذاکر صاحب نے اپنی ایک تقریر میں جامعہ کے بارے میں کہا تھا کہ "مستقل سرمایہ جامعہ کا نہ ہے، نہ کبھی ہوگا۔ اس کا سرمایہ اس کے کارکنوں کی ہمت اور ایثار اور قوم کی ہمدردی ہے۔ ممکن ہے آپ اسے کافی نہ سمجھتے ہوں مگر میرے نزدیک تو یہ سرمایہ لازوال سرمایہ ہے۔ اگر جامعہ ملک و قوم کی کسی ضرورت کو پورا نہیں کرتی تو وہ نہیں چلے گی، اور نہ وہ اس کی مستحق ہوگی۔ لیکن اگر وہ کوئی مفید خدمت کر رہی ہے تو قانون قدرت اسے زندہ رکھے گا اور دنیا کی کوئی قوت اسے فنا نہیں کر سکے گی"۔

یہ قانون قدرت جس پر ذاکر صاحب نے اپنا پورا اعتماد ظاہر کیا ہے، قرآن کے اس ابدی اصول کے علاوہ اور کیا ہے کہ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ (جھاگ تو رائگاں جاتا ہے، لیکن جو چیز لوگوں کے

لئے مفید ہوتی ہے وہ باقی رہ جاتی ہے۔" (۱۳: ۱۷)

امید کے دامن کو ہاتھ سے چھوڑ دینا ذاکر صاحب کی نظروں میں، خدا پرستی کی شان کے خلاف ہے۔ جب خدا موجود ہے تو انسان کو کسی حال میں بھی ناامید نہ ہونا چاہیے۔ جامعہ کے بیتے دنوں پر نظر ڈالیے تو آپ خود ہی کہہ اٹھیں گے کہ جن حالات میں ذاکر صاحب جامعہ کی کشتی کو کھیتے رہے وہ خدا پر اٹوٹ اعتماد کے بغیر ممکن نہ تھا۔ جامعہ کی جوبلی ۱۹۴۶ء کے موقع پر انھوں نے اپنے اس اعتماد کا اظہار ان الفاظ میں کیا تھا کہ

"کام کو اگر نیک نیتی سے خدا کا کام سمجھ کر کیا جائے تو ہر چند کہ دشواریوں اور آزمائشوں کی کمی نہیں ہوتی، لیکن جس کا کام ہوتا ہے وہ دست گیری فرماتا ہے۔ متزلزل قدموں کو ثبات عطا ہوتا ہے۔ دل توڑا بھی جاتا ہے، مگر پھر جوڑا بھی جاتا ہے۔

دل شکستہ درآں کوئے می کنند درست
چنانکہ خود نشناسی کہ از کجا بشکست

فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ۝ إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ۝ بس شرط یہ ہے کہ عُسر کو اس کی رضا جوئی میں جھیلا جائے، اور یُسر کو اس کی راہ میں پیش قدمی کے لئے سہولت اور مرحمت جانا جائے۔"

لوگ کہتے ہیں کہ چادر دیکھ کر پاؤں پھیلانا چاہیے۔ یہ معاشیات کا ایک ایسا بنیادی اصول ہے کہ اس پر عمل نہ کرنے والے ہمیشہ پریشان و سرگرداں دکھائی دیتے ہیں کیونکہ ضرورت کی کوئی حد نہیں ہوتی۔ اسی لئے کہا جاتا ہے کہ سکون قلب آمدنی کو بڑھانے کی فکر کرنے سے نہیں بلکہ خرچ کو گھٹانے کی کوشش کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔ ذاکر صاحب معاشیات کے طالب علم تھے، لیکن اس معاملے میں وہ خدا کی رزاقیت کو تمام معاشی اصولوں سے بلند سمجھتے تھے اور بے خطر آتش نمرود میں کود پڑنے کو ایمان کی نشانی گردانتے تھے۔ پاؤں نہ پھیلاؤ، بلکہ جہاں تک پیر پھیلا سکتے ہو، چادر کی فکر کئے بغیر پھیلا دو، چادر بڑھ کر رہے گی۔ اور ان کے اس ایمان کا مظاہرہ جامعہ کی شکل میں آپ کے سامنے موجود ہے۔ اگر انھوں نے چادر دیکھ کر پاؤں پھیلانے کے اصول پر عمل کیا ہوتا تو شاید جامعہ جیسی کہ وہ آج ہے، نہ ہوتی۔ بلکہ شاید تاریخ کی ایک

بھولی بسری کہانی بن کر رہ گئی ہوتی ۔

ذاکر صاحب کی نظروں میں فرد کی جو اہمیت ہے، اور جسے وہ بار بار واضح کرتے ہیں اس سے کہیں آپ یہ مطلب نہ نکال لیں کہ ان کے نزدیک سماجی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہوئے بغیر بھی ایک فرد اچھا انسان بن سکتا ہے ۔ ذاکر صاحب کے بارے میں یہ نتیجہ نکالنا صحیح نہیں ہے ۔ فرد اور سماج کی تقسیم انھوں نے دراصل ترجیحات کے سلسلے میں کی تھیں ۔ وہ بھی یہی کہتے تھے کہ آدمی کی ذہنی بناوٹ میں دو باتیں، ہمدردی اور دوسروں سے میل ملاپ کی خواہش پہلے دن سے ودیعت ہوتی ہے ۔ یہ لوگ یوں کہیے کہ جماعتی اور سماجی آدمی ہوتے ہیں ۔ لیکن کوئی فرد اس وقت تک سچا جماعتی اور سماجی انسان نہیں بن سکتا جب تک کہ وہ پہلے اپنی اصلاح نہ کرلے ۔ ایک اچھے استاد کی پہچان بتاتے ہوئے انھوں نے لکھا ہے کہ "جو کسی خوبی کو دوسرے آدمیوں تک پہنچانا چاہتا ہے اسے اپنے سدھار پر بھی کچھ نہ کچھ دھیان کرنا ہوتا ہے ۔ جو کسی کو کچھ سکھانا چاہتا ہے اسے خود بھی سیکھنا ہوتا ہے جو کسی کو کچھ بنانا چاہتا ہے اسے خود بھی کچھ بننا ہوتا ہے ۔" دوسرے لفظوں میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ذاکر صاحب مسجد میں چراغ جلانے سے پہلے اپنے گھر کو روشن کرنے کی دعوت دیتے تھے کیونکہ خدا کا گھر اس وقت تک صحیح معنوں میں روشن کیے جانے کے لائق نہیں ہے جب تک خدا کے بندوں کے گھروں پر اندھیرے کا راج ہو ۔

خدا کے بندے اربوں کی تعداد میں ہیں، اور انھیں روشنی میں لانے والے سماجی کارکن تھوڑے سے گنتی کے لوگ ۔ حساب لگایا جائے تو ایک ایک کارکن کے حصے میں ہزاروں لاکھوں گھر پڑیں گے ۔ اس طرح نہ تو مہم تکمیل ہوگی نہ راہ ہموار ہو پائے گی لیکن اگر ہر خدا کا بندہ یہ طے کرلے کہ اسے اپنا گھر روشن کرنا ہے تو اندھیرے گھروں کی تعداد اتنی کم ہو جائے گی کہ انھیں روشنی مہیا کرنا کسی سماج کے لیے بھی ناممکن نہیں رہ جائے گا۔ اسی لئے ہر فرد کو ذاکر صاحب کا یہی پیغام تھا کہ "اپنی سیرت کی تربیت کو آپ اپنے ہاتھ میں لیجئے ۔ . . . اچھی سیرت بنائیے اور اسے اقدار عالیہ مطلقہ کا خادم بنا کر شخصیت اخلاقی یعنی بندۂ مومن اور مرد مجاہد کے مرتبۂ بلند پر پہنچائیے ۔ کام بڑا دشوار ہے اور

عمر بھر کا کام ہے، مگر اسی کام کے کرنے کے لیے ہی تو زندگی عطا ہوئی ہے۔ یہ ہاتھ پر ہاتھ رکھے بیٹھے رہنے سے کیسے انجام پائے گا، اس میں تو زندگی ہی کھپانی چاہیے۔ . . . . تن آسانی چھوڑیے اور اس کام میں لگ جائیے۔" (تعلیمی خطبات، سیرت کی تعمیر، ص ۲۹۸)

قرآن شریف کے مطابق اللہ تعالیٰ کی خوشنودی بندے کو اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتی جب تک وہ خدا کی راہ میں اپنی محبوب ترین چیزوں کو خرچ نہ کرے۔ عام طور سے لوگ خرچ کو صرف مادی اشیاء کے لیے مخصوص سمجھتے ہیں۔ یہ بڑی غلط فہمی ہے۔ قرآن ایک عمومی کلیہ بیان کر رہا ہے اور ہر فرد کو دعوت دے رہا ہے کہ وہ خدا کی خوشنودی کی خاطر اپنی محبوب چیزوں کو، خواہ وہ سیم و زر کے مادی ڈھیر ہوں یا غیر مادی صلاحیتیں اور قابلیتیں — سب کو یکساں طور سے اس کے بندوں میں تقسیم کرتا ہے۔ اس بات کو ذاکر صاحب نے اپنے مخصوص انداز میں گورنمنٹ طبیہ کالج پٹنہ کے جلسہ تقسیم اسناد (۱۹۳۸ء) میں فارغ التحصیل طلبہ کو مخاطب کرتے ہوئے، قرآن و حدیث کا حوالہ دیے بغیر کہی تھی۔ "اپنی آبادی کو بیماریوں سے بچانا، اور بیماری میں اس کا علاج کرنا آپ کے سپرد ہے۔ اس آبادی میں گنتی کے تھوڑے سے لوگ کھاتے پیتے ہیں، باقی مفلس اور نادار۔ خوش حال بس ایسے ہیں جیسے کسی غریب کی ہانڈی میں شوربے پر چکنائی کی چند بوندیں۔ اب آپ کو یہ فیصلہ کرنا ہے کہ آپ اپنی تمام تر توجہ ان گنتی کے خوش حالوں پر صرف کریں گے جو بھوک سے نہیں، زیادہ کھانے سے بیمار ہوتے ہیں۔ یا ان پر جن کے بچوں کی ہڈیاں ٹھیک غذا نہ ملنے کی وجہ سے پوری نشو و نما تک نہیں پا سکتیں، اور جو زندگی میں کبھی ایک دفعہ بھی سیر ہو کر کھانا نہیں کھاتے، اس لیے کسی مرض کے حملے کا اچھی طرح مقابلہ نہیں کر سکتے۔ آپ کا جی بھی خوشحالوں میں شریک ہونے کو چاہتا ہو تو غالباً آپ خوش حالوں کے لیے "مقوی معجونوں اور ہاضم چورنوں کے نسخے لکھنے میں عمر گذار دیں گے۔ مگر یاد رکھیے، دیس کا کام اس سے نہیں چلے گا۔"

ہندوستان جنم جنم سے بھانت بھانت کے ریت و رواج اور عقیدے اور دھرموں کا ملک رہا ہے۔ اور اس کی قسمت میں بھی شاید یہی ہے کہ ہمیشہ ایسا ہی رہے۔

زمانے نے کتنے پلٹے کھائے لیکن اس کی تشکیل کے بنیادی عناصر جو کل تھے وہ آج بھی ہیں۔ اور خدا نے چاہا تو کل بھی رہیں گے۔ لیکن ان اختلافات کو مٹا کر پورے ملک کو ایک رنگ میں رنگ دینے کی بات پہلے بھی کچھ لوگ کرتے رہے ہیں، آج بھی کرتے ہیں اور آگے بھی کرتے رہیں گے۔ مگر رنگارنگی کو یکرنگی میں بدلنے کی کوشش کا نتیجہ اس کے علاوہ اور کیا نکل سکتا ہے کہ ہر گروہ صرف اپنے کو معیار سمجھنے لگتا ہے۔ اور دوسروں کی ان باتوں کو جو اس کے اپنے معیار سے مختلف ہوتی ہیں، غلط سمجھتا ہے اور انھیں مٹانے کی کوشش کرتا ہے، اور اپنے کو اعلیٰ و افضل ثابت کرنے میں جُٹ جاتا ہے۔ حالانکہ اگر ہم جان لیں کہ خود خدا کی مشیت بھی یہی ہے کہ دنیا مختلف گروہوں میں بٹی رہے تاکہ باہم ایک دوسرے کی شناخت ہو سکے۔ لوگ اپنے کو اچھا ثابت کرنے کے لئے ایک دوسرے سے نیکی کرنے میں مقابلہ کریں، اور ایک دوسرے کی خاطر ایثار کرتے رہیں۔ اور یہی لوگ صحیح معنوں میں مومن ہوتے ہیں۔ قرآن شریف میں "مومنین" اور "عبادالرحمٰن" کی جو خصوصیتیں بتائی گئی ہیں ان میں یہ بھی ہے کہ ایسے لوگ نیکی کرنے میں ایک دوسرے سے آگے بڑھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ دشمنوں سے بدلہ لینے کے بجائے انھیں معاف کر دیتے ہیں۔ لغویات کی طرف توجہ نہیں دیتے۔ دوسروں کی خاطر اپنا حق چھوڑ دیتے ہیں۔

ذاکر صاحب کی ایک مشہور کہانی ہے، "کچھوا اور خرگوش"۔ یہ کہانی اسی جامعہ کے لوگوں اور اوکھلا نہر میں رہنے والے ایک سیکڑوں سال پرانے، ٹھیٹ ہندی بولنے والے کچھوے اور ایک چھیل چھبیلے جوان خرگوش کی ہے۔ خرگوش جوانی کی ترنگ میں بڈھے جہاں دیدہ کچھوے کو چھیڑتا رہتا ہے۔ اس کی سست رفتاری کا مذاق اڑایا کرتا ہے۔ اور اسے پریشان کر کے اس کے خون کو کھولایا کرتا ہے، اور اُسے دوڑ میں مقابلہ کرنے کے لئے اکسایا کرتا ہے۔ بات یہاں تک بڑھتی ہے کہ کچھوا زچ ہو کر خرگوش سے مقابلہ کرنے کی سوچنے لگتا ہے۔ اسے یاد آتا ہے کہ اس کے پرکھوں میں سے کسی ایک کچھوے کی خرگوش سے ایک بار دوڑ ہوئی تھی جس میں کچھوے نے خرگوش کو شکست دے دی تھی۔ مگر کچھوے کو اس بات کے سچ ہونے میں شبہ ہے، اس لئے وہ دوڑ بدنے سے پہلے کسی اہل علم سے اس بات کی تصدیق کر لینا چاہتا ہے کہ اگلے وقتوں میں کبھی خرگوش

اور کچھوے کی دوڑ ہوئی بھی تھی یا نہیں۔ اور اگر ہوئی تھی تو جیت کس کی ہوئی تھی۔ جامعہ کے ایک استاد ہیں مولوی غفران۔ جو ہر صبح جمنا کے کنارے ٹہلنے کو اپنا معمول بنائے ہوئے ہیں۔ اور اسی بہانے کچھوے سے ان کی علیک سلیک ہو چکی ہے۔ کچھوا ان کے سامنے اپنا مسئلہ پیش کرتا ہے۔ مولوی غفران اس سوال کا جواب نہیں دے پاتے، کیونکہ وہ دینیات کے استاد تھے اور دینیات کی کتابوں میں کچھوے اور خرگوش کی دوڑ کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ لیکن وہ دوست کی خاطر جامعہ کے مختلف اساتذہ کو جو تاریخ، ادب، اور دوسرے علوم پڑھاتے ہیں، اس سوال کا جواب دینے کے لئے باری باری کچھوے کے پاس لے جاتے ہیں۔ سب اپنی اپنی بولیاں بولتے ہیں اور بات سلجھنے کے بجائے الجھتی جاتی ہے۔ آخر کار فلسفہ کے استاد، ڈاکٹر ظفی الفور، اپنے علم کے زور سے کچھوے پر ثابت کر دیتے ہیں کہ چند بنیادی شرائط کے ساتھ اگر یہ دوڑ ہو تو کچھوے کی جیت ازروئے منطق ممکن ہے۔ کچھوے کا دل اس بات کو تسلیم نہیں کرتا لیکن غرض کا مارا تھا اس لئے ڈاکٹر ظفی الفور کی منطق کے آگے وہ ہتھیار ڈال دیتا ہے، اور خرگوش کا منہ بند کرنے کے لئے اس سے دوڑ بد لیتا ہے۔ بہر حال دوڑ شروع ہوتی ہے، لیکن خرگوش منزل پر پہنچنے بھی نہیں پاتا کہ جامعہ ہی کے ایک صاحب کا شکاری کتا اسے پکڑ لیتا ہے۔ اور خرگوش بے چارہ منزل مشروط پر پہونچنے سے پہلے ہی اپنی منزل مقصود پر پہنچ جاتا ہے۔ اور اس طرح کہانی بظاہر ختم ہو جاتی ہے۔ لیکن ذاکر صاحب اس کہانی کے ذریعہ جو اصل بات کہنا چاہتے ہیں اور جسے ہم ان کے مذہبی تصور کی ایک قلمی تصویر کہہ سکتے ہیں، اسے وہ پشیمان کچھوے کی زبان سے یوں ادا کراتے ہیں :-

"بڑی ہتیا ہوئی، یہ مجھے کیا ہوا تھا کہ اس رنگیلے چھبیلے جوان کو دوڑ پر اکسایا۔ تھوک ہے ہمارے بڑھاپے پر، اور ہمارے شاستریوں کے انبھو پر کہ ہم اس کے چبھتے، کٹیلے شبدوں پر بہک گئے، اور اپنی چھاتی میں اتنے دن کرودھ کو جی بھر کر پالا۔ اپنی آتما کو گندا کیا، مورکھ آدمیوں سے سانٹھ گانٹھ کی۔ اپنی بدھی کو بچوں کی سی باتوں سے بہکنے بھٹکنے دیا۔ کیا تھا جو وہ اپنی جوانی کی ترنگ میں اتراتا تھا؛ ہمارا کیا لیتا تھا، کیا بگاڑتا تھا ہمارا؟ ہمیں کیسے شوبھا دیتا تھا کہ اس لڑکے سے منہ لگائیں؟ ہم تو

ششتابدیاں بتا چکے ۔ وہ تو ابھی کل کا بچہ تھا ۔ وہ جان سے گیا اور ہم بچ جاتے ہیں ۔ اس سے اچھا تھا کہ ہمیں کچھ ہو گیا ہوتا اور ہم یہ سب سوچنے کو نہ رہتے ۔ اچنبھا تو سوچ سے اب اس بھول پر آتا ہے کہ اتنی آیو پا کر بھی ہم اتنا نہ سمجھ سکے کہ ہر جیو کا سنسار الگ ہوتا ہے ۔ ہمارا سنسار الگ ۔ خرگوش کا سنسار الگ ۔ ایک کے لئے جو ہتو کی چیز ہے دوسرے کے ۔ لیے اس کا کوئی مولیہ نہیں ۔ ہم زمین پر بھاگ نہیں سکتے تو وہ مرنے والا بچہ بھی تو پانی میں نہیں تیر سکتا تھا کسی کو کچھ ملا ہے ، کسی کو کچھ اور ، کسی کا کچھ کرتو ہے ، کسی کا کچھ ، سب اپنا اپنا کرتو پورا کریں تو اس میں ایشور کی مرضی پوری ہوتی ہے ۔ اس مرضی کو جاننا پہچاننا اور اس کے سامنے گردن جھکانا ہی جیون کا لکش ہے ۔ یہی دھرم ہے ۔ یہی ستیہ ہے ۔ یہی آنند ہے ۔ یہی موکش ہے ۔ یہ جان پہچان ، یہ گردن جھکانا ، ہر ایک کا اپنے اپنے رنگ میں ہوتا ہے ۔ اپنی پہچان کو دوسرے کی پہچان سے ناپنا ، اپنے گردن جھکانے کے ڈھنگ کو دوسرے کے جھکاؤ سے ٹکرانا ، دوسرے کے کرتو کو اپنے کرتو کا ترازو بنانا ، یہ سب بھول ہے ۔ بڑی بھول ہے ، اور ہم سے یہی بھول ہوئی ۔"

اور ذاکر صاحب اگر آج ہم میں موجود ہوتے تو کہتے کہ ہم نے اس بھول سے بھی ابھی تک کچھ نہیں سیکھا ۔

●●

اسلام اور عصر جدید جولائی ۱۹۸۷ء

جناب محمد عظیم فیروز آبادی

نیاز فتحپوری

ایک دانشور

آزادی کے بعد اُردو میں دانشوری کے عناصر یا روایت کا جائزہ لینے سے پہلے خود دانشوری کیا ہے یہ جاننا بہت ضروری ہے۔ دانشوری انگریزی لفظ Intellectuality کا ترجمہ ہے انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا میں اس کی تشریح اس طرح کی گئی ہے: انگلیکچوئل لاطینی لفظ انٹیلی جینزی Intelligence سے مشتق ہے اس سے دماغ کی وہ صلاحیت مقصود ہے جو سمجھنے یا جاننے میں معاون ہوتی ہے۔ عام زبان میں اس کے استعمال میں کوئی خاص احتیاط نہیں برتی جاتی۔ لیکن ہمیں دانشور کا خطاب صرف اس عالم کو دینا چاہیے جو عمل سے زیادہ نظریات پر زور دیتا ہے اور اس سے بھی آگے اس کے نظریات مجرد تصورات تک محدود رہتے ہیں وہ عموماً دنیا سے بے نیاز رہتا ہے۔ اور ایک خاص بلندی نظر، تربیت اور کلچر کا حامل ہوتا ہے جو حواس کے ذریعہ حاصل ہونے والی مسرت کو خاطر میں نہیں لاتا (جلد ۱۳، ص ۲۸۰۔ انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا)

اس تعریف کے بموجب دانشوری کے ڈانڈے علم الوجود Ontology سے مل جاتے ہیں جو ہر طرح کے جذبات و عواطف اور دنیاوی مصالح سے بے غرض ہو کر اپنی توجہ اشیا کی حقیقت جاننے پر مرکوز کر دیتا ہے۔ ان فلسفیانہ موشگافیوں سے قطع نظر کرکے اگر ہم دانشوری کی تعریف کرنا چاہیں تو سیدھے سادے الفاظ میں کہہ سکتے ہیں کہ دانشوری صرف اس فہم و فراست کا نام ہے جو ہر طرح کے خوف، لالچ، ضرر، نفع یا دنیاوی مصلحتوں سے بلند ہو کر کسی شے کی اصلیت یا روح تک پہنچنے کی کوشش کرتی ہے۔ قاضی عبدالودود صاحب مرحوم نے اپنے سوانحی مضمون ــــــ میں کون ہوں، میں کیا ہوں، میں لکھا ہے "انسان کی ذہنی صلاحیت ایسی نہیں کہ الٹی میٹ ریلیٹیز کے متعلق کوئی فیصلہ کن بات کہہ سکے۔ میں جب اس امر پر غور کرتا ہوں کہ عالم کس طرح وجود میں آیا تو مبہوت ہو جاتا ہوں۔ تاہم میں خود قاصر ہوں تو اس کے معنی یہ نہیں کہ دوسرے جو کچھ کہیں اسے بے چون و چرا باور کر لوں۔"

یہ دوسروں کی بات کو بے چون و چرا تسلیم نہ کرنا' خواہ مذہبی صحائف میں ملتی ہو یا کسی مستند بزرگ کا مقولہ ہو' ایک محقق یا دانشور کا مطمح نظر ہوتا ہے۔ مذہب' سائنس' فلسفہ اور اس کے مختلف اصناف مثلاً منطق' علم الوجود' جمالیات' اخلاقیات' نفسیات وغیرہ اسی طرح ادب کے مختلف شعبے' شاعری' افسانہ' تاریخ' معاشیات اور سیاسیات سب میں ہی عقل و ادراک کی کارفرمائی ملتی ہے بغیر عقل و فراست کی کارفرمائی کے کوئی تخلیقی یا غیر تخلیقی کارنامہ وجود میں آ ہی نہیں سکتا ہے صرف کیفیت اور کمیت کا فرق ہو سکتا ہے اس لیے جب تک دانشوری کی بندھی ٹکی یا ہارڈ اینڈ فاسٹ ڈیفینیشن نہ کی جائے' یہ کہنا مناسب نہیں ہوگا کہ اردو میں دانشوری کا عنصر عنقا ہے' یہ رائے ایسی ہی ہوگی جیسی کلیم الدین مرحوم نے اردو میں تنقید کے بارے میں ٹھہرائی تھی۔ اس لیے اردو میں دانشوری کا جائزہ لیتے وقت ہمیں اس کے تمام مروجہ اصناف پر نظر ڈالنی ہوگی' ظاہر ہے یہ بہت بڑا اور پھیلا ہوا کام ہے جسے کسی سیمینار میں پڑھے جانے والے مقالے میں سمیٹنا ممکن نہیں۔ پھر آزادی کے بعد اردو میں مختلف موضوعات پر جو ضخیم اور گرانقدر ذخیرہ سامنے آیا ہے' ان کے نام گنانا بھی طوالت سے خالی نہیں چہ جائے کہ ان کا سرسری جائزہ لیا جائے اس لیے اس سے صرف نظر کرنا ہی مناسب ہے۔ اسی خیال کے پیش نظر میں نے موجودہ سیمینار کے لیے مناسب ہے کہ اپنے حدود متعین کر لوں' اور اس کے لیے میں نے نیاز فتحپوری کو اپنی جولانگاہ کے لیے منتخب کر لیا ہے جن کے دانشور ہونے میں دو رائیں نہیں ہو سکتیں یہاں صرف ان کے مذہبی نظریات اور سرگرمیوں کا جائزہ لیا جائے گا۔

اسلام کی ابتدا سے ہی بلکہ اس سے پہلے دوسرے مذاہب میں بھی علماء کے دو مذہبی نقطہ ہائے نظر رہے ہیں۔ ایک وہ جو اس دنیاوی زندگی کو چند روزہ سمجھتا ہے اور عقبیٰ اور آخرت کی زندگی کو اصل زندگی سمجھتا ہے۔ دوسرا وہ جس کا خیال ہے کہ مذہب کی تخلیق یا عقبیٰ اور آخرت کا تصور ہماری اسی ارضی زندگی کی فلاح و بہبود کے لیے پیدا کیا گیا ہے۔ مذہبی کتب میں جو کچھ لکھا ہے اور اس میں رسوم اور عبادات کے جو طریقے بیان کیے گئے ہیں ان کی لفظ بلفظ پیروی کرنا ضروری سمجھتا ہے۔ دوسرے کے نزدیک زمان و مکان کی تبدیلی اور حالات کے رد و بدل کی وجہ سے ایک وقت کی صداقتیں' دوسرے زمانے کے لیے محض روایات یا اساطیر میں تبدیل ہو جاتی ہیں۔ اس لیے ایک وقت کا قانون دوسرے زمانے یا دوسرے ملک کے لیے مفید رہتا ہے اور نہ قابل عمل۔ خواہ اس کی اہمیت اور ابدیت پر مذہبی کتابوں میں کتنا ہی زور دیا گیا ہو۔ ذکر آزاد میں عبدالرزاق ملیح آبادی' مولانا آزاد کے حوالے سے لکھتے ہیں:

"حدیث انسانی سوسائٹی کے لیے قانون کا سوتا نہیں بن سکتی۔ عالمگیر ہدایت کا ضامن قرآن ہے اور

قرآن معدودے چند قوانین کا حامل ہے۔ یہ اس لیے کہ کوئی قانون بھی اختلاف ازمنہ وحالات کی وجہ سے ساری دنیا پر نہ نافذ ہوسکتا ہے اور نہ مفید ہوسکتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ خود منصوص قرآنیہ کے التوا کا اختیار امام المسلمین کو بخش دیا گیا ہے۔ آپ دیکھتے ہیں کہ حضرت عمر نے منصوص قانون طلاق میں ترمیم کر دی۔ عام الرمادہ میں چور کا ہاتھ کاٹنے سے منع کیا کیونکہ لوگ قحط زدہ تھے اور مولفۃ القلوب کو مسلمانوں کا مال دینے سے یہ کہہ کر انکار کر دیا کہ اب اسلام طاقتور ہو چکا ہے اور غیر مسلموں کے تالیف قلب کی ضرورت نہیں رہی۔ حضرت عمر کے یہ فیصلے صحابہ نے قبول کر لیے۔ کسی نے اعتراض نہیں کیا۔ در اصل شریعت کی اساس جلب مصالح اور دفع مفاسد پر ہے۔" (ذکر آزاد صفحہ ۳۴۳)

ذکر آزاد کے علاوہ مولانا آزاد کا یہ خیال ان کی کسی اور تصنیف میں ہماری نظر سے نہیں گزرا۔ ممکن ہے کسی مصلحت کے پیش نظر انھوں نے عمداً اس سے گریز کیا ہو۔ نیاز فتحپوری نے ایک بار گفتگو کے دوران فرمایا: ہندوستانی مولویوں میں دو عالموں نے اسلام کو سمجھا تھا، مولانا شبلی اور مولانا آزاد، لیکن وہ بھی بربنائے مصلحت خاموش رہے۔ ہوسکتا ہے نیاز صاحب کی اس رائے میں صداقت ہو۔ مولانا آزاد مذہبی مفکر ہی نہیں، ہندوستان کے صف اوّل کے سیاسی رہنما بھی تھے۔ ممکن ہے ان کے سامنے کچھ ایسی سیاسی مصلحتیں رہی ہوں جنھوں نے قرآن اور حدیث کی محدودیت پر انھیں اپنے اصل خیالات ظاہر کرنے سے باز رکھا ہو۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ مولانا آزاد ہوں، مولانا شبلی ہوں یا سر سید احمد ہوں، جب بھی انھوں نے مذہبی مسائل میں روشن خیالی اور عقلیت پسندی کا روش عام سے ہٹ کر مظاہرہ کیا، انھیں عام مسلمانوں کے غیظ وغضب اور سب وشتم کا سامنا کرنا پڑا۔ ڈاکٹر اقبال کی دانشوری عوامی عتاب سے اس لیے محفوظ رہی کہ انھوں نے اپنے مجتہدانہ خیالات کا اظہار بدیسی زبان میں کیا تھا جس سے ہمارے یہاں کا نام نہاد عالم طبقہ نابلد تھا۔ اسی طرح شعبۂ فلسفہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے پروفیسر جمال خواجہ صاحب نے اگر اپنی کتاب Quest for Islam اردو میں لکھی ہوتی تو مجھے ڈر ہے ان کا علی گڑھ میں رہنا دوبھر ہو گیا ہوتا۔ یہ صحیح ہے کہ ہندوستان میں قرون وسطیٰ کے یورپ کی طرح کبھی کوئی محکمۂ احتساب Inquisition نہیں رہا اور یہاں آزادانہ عقلیت پسندی کی بنا پر برونو Bruno کی طرح کسی کو زندہ نہیں جلایا گیا۔ زیادہ سے زیادہ ڈپٹی نذیر احمد کے بجائے ان کی کتاب امہات الامہ کو جلا کر دل کا غبار نکال لیا گیا۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بھی صحیح ہے کہ یہاں جمود پسند اور تقلید پرست علما اور ان کے زیر اثر عقل دشمن مسلم عوام کا دباؤ اتنا سخت رہا ہے کہ اپنے صحیح خیالات کے اظہار کے وقت جری سے جری حق پرست کی زبان میں لکنت پیدا ہو گئی ہے۔ نیاز فتحپوری کو بھی اپنی

آزاد خیالی کی بنا پر ایک دفعہ اپنی جان سے ہاتھ دھونا پڑا ہوتا وہ تو خیریت گزری کہ بر وقت کچھ ہمدرد ان کی امداد کو پہنچ گئے اور بات ان کے توبہ نامہ پر ٹل گئی۔ یہ توبہ نامہ کیا تھا، وقتی طور پر بے عقل، بے درد قاتلوں کے نرغے سے اپنی جان بچا لے جانے کا ایک کامیاب حربہ تھا۔ نگار کے اجراء سے لے کر مرتے دم تک، مالی نقصان سے جانی نقصان تک کونسا حملہ تھا جو ان پر روا نہیں رکھا گیا۔ لیکن ان کے پائے استقامت میں لغزش نہیں آئی۔ اپنے علم و فکر کی روشنی سے وہ زندگی بھر ہمارے ذہن کے دریچوں کو منور کرتے رہے۔ ان کی مسلسل جد و جہد سے تعلیم یافتہ افراد کا ایک ایسا روشن خیال طبقہ سامنے آگیا جس نے نگار ایسے خالص علمی اور ادبی پرچے کو نہ صرف زندہ رکھا بلکہ نیاز صاحب کو بھی فکر معاش سے بے نیاز کر دیا اور کسی نواب یا رئیس کی جبہ سائی کیے بغیر وہ قابل رشک زندگی گزارتے رہے۔

بنیادی طور پر نیاز صاحب بے مثال انشا پرداز اور صاحب طرز ادیب تھے۔ لیکن صحافت، تاریخ، تنقید، اسلامیات، دیگر مذاہب کے تقابلی مطالعہ، مکتوب نگاری، افسانہ نگاری، مذہبیات، سیاسیات، جنسیات، نفسیات، معلومات عامہ، غرضیکہ علم و فن کا کوئی شعبہ ایسا نہ تھا کہ جس میں انھوں نے اپنی انفرادیت کا لوہا نہ منوا لیا ہو۔ ان کے استفسار و جواب کے مجموعے کو دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ اس مختصر زندگی میں تن تنہا ایک شخص اتنی ہمہ گیر اور ہمہ جہت معلومات کیسے حاصل کر سکا۔ ان کے خلاف رجعت پسند مولویوں نے جو ایک محاذ قائم کیا اس کا بڑا سبب ان کا قابل رشک تبحر علمی، روشن دماغی اور بے لاگ اظہار خیال تھا۔ قلامت پرستی اور روایت پسندی سے انھیں خدا واسطے کا بیر تھا اور ہر روایت اور معاملے کو عقل و درایت کی کسوٹی پر کستے تھے اور اگر اس میں انھیں کوئی خامی یا نقص نظر آتا تھا تو اس کے برملا اظہار میں انھیں تامل نہیں ہوتا تھا۔ اس کے برعکس ان جامد اور تنگ نظر مولویوں کی کم علمی اور کوتاہ نگاہی کو بے نقاب کرنے اور اپنی علمیت اور نقطۂ نظر کی معقولیت کو نمایاں کرنے میں انھیں لطف آتا تھا۔ یہی وجہ تھی کہ اپنے ہم عصروں کی برہمی کی وجہ سے نہ ان کی وہ قدر ہوئی اور نہ ان کو وہ مقام ملا جس کے وہ مستحق تھے۔ مذہبیاً نہ وہ ملحد تھے نہ لاادری Agnostic ان کا دعوا تھا کہ وہ پکے موحد ہیں اور خدا کا تصور بھی انھوں نے اسلام کی الہامی کتاب قرآن یا خود بانی اسلام سے اخذ کیا تھا۔ ان کا اصرار تھا کہ قرآن کو خود قرآن سے سمجھنے کی کوشش کرنی چاہیے اور اگر تفاسیر کا مطالعہ کیا جائے تو عقل و درایت کو کبھی ہاتھ سے نہ جانے دینا چاہیے کیونکہ یہ بھی بہر حال دماغ انسانی کی پیداوار ہیں اور سہو و نسیاں، لغزش و غلطی بلکہ تحریف و خدع سے بھی پاک نہیں ہو سکتیں (من و یزداں حصہ دوم ص ۲۷۹) یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ دوسرے مفسرین کی طرح خود نیاز صاحب کی عقل و ادراک بھی قرآن فہمی میں غلطی کی مرتکب ہو سکتی ہے۔

اس احتمال کے باوجود وہ فہم و بصیرت کو ہی مذہب، قرآن اور الہام و وحی کی حقیقت کو سمجھنے کے لیے تنہا معیار سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک قرآن وحی ضرور ہے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ اس کے الفاظ بھی خدا کے بولے ہوئے الفاظ ہیں۔ اگر ہم الفاظ قرآن کو بھی الہامی مخلوق خداوندی کہیں گے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ خدا کی صفت نطق، مادی اسباب کی محتاج ہے اور یہ اسلام کے تصور وحدانیت کے منافی ہوگا۔ (من و یزداں حصہ اول ص ۴۳۲)

نیاز صاحب کی رائے کے برعکس یہاں ڈاکٹر اقبال کے اس خیال کا اعادہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا جو انھوں نے پروفیسر لوکس کے اس استفسار پر کہ آیا قرآن کے الفاظ بھی خدا کے الفاظ ہیں، اثبات میں جواب دیا تھا اور کہا تھا کہ وہ تو خیر پیغمبر کی بات ہے، خود مجھ پر ڈھلے ڈھلائے الفاظ میں شعر نازل ہوتے ہیں اور جب میں ان میں ترمیم کر دیتا ہوں تو ان کی کوالٹی میں فرق آجاتا ہے۔ ہمیں معلوم ہے اقبال کا یہ جواب سراسر خلاف واقعہ تھا، انھوں نے سینکڑوں اشعار میں ترمیم کی تھی اور نقش ثانی نقش اول سے یقیناً افضل ہو گیا تھا۔[1]

باری تعالیٰ کی ذات و صفات، اس کی قدرت کاملہ اور اس کی کارفرمائیوں کے متعلق نیاز صاحب کا نظریہ جمہور علمائے اسلام سے یکسر مختلف نہیں۔ انھوں نے خدا کی ذات و صفات کا تقریباً انہی الفاظ میں تذکرہ کیا ہے، جو دوسرے مفسرین اپنی تفسیروں میں بیان کر چکے ہیں۔ ملاحظہ فرمائیے:

خدا تمام مکانیات و زمانیات سے بے نیاز ہے۔ مادیات کی دنیا سے علاحدہ ہے۔ اور ان تمام نسبتوں اور اضافتوں سے منزہ، جو عقول انسانی کو کسی وجود کے سمجھانے کے لیے متعین کی جاتی ہے ایک طرف تو اس نے بتایا کہ اس کا قیام عرش بریں پر ہے یعنی ذات انسانی سے علاحدہ کائنات کی فضائے وسیع و لامتناہی میں جو کچھ ہے وہ سب اس کا پیدا کیا ہوا ہے۔ اور دوسری طرف اس کو شہ رگ سے بھی زیادہ قریب بتایا یعنی جس حد تک ذات انسانی کا تعلق ہے اس کے قرب کی کوئی انتہا نہیں (من و یزداں ص ۱۵، ۱۶)

اس کے باوجود علماء انھیں ملحد، کافر اور زندیق قرار دیتے ہیں لیکن جس شے کو وہ نیاز کے کفر و الحاد سے تعبیر کرتے ہیں وہ دراصل خدائے تعالیٰ کے سلسلے میں انسانی عقل و ادراک کی نارسائی کا اعتراف ہے ایک ایسی نارسائی اور ناآگہی جس کی آغوش میں بڑی سے بڑی معرفت اور قربت پنہاں ہے۔ یہاں نیاز کی ندرت فکر دیکھنے کی چیز ہے:

اس میں کلام نہیں کہ انسان کو کسی نہ کسی ایسی قوت کا اعتراف کرنا پڑتا ہے جو نظام عالم کی ذمہ دار ہے لیکن یہ اعتراف اس بنا پر نہیں ہے کہ اس نے اس قوت کا علم حاصل کر لیا ہے بلکہ صرف اس بنا پر کہ

---

[1] اقبال نے یہ بات متعدد لوگوں سے مختلف موقعوں پر الفاظ بدل بدل کے کہی ہے مگر کسی جگہ یہ نہیں کہا ہے کہ ہمیشہ ان کے ساتھ ایسا ہی ہوا ہو (ادارہ)

وہ اس کا علم حاصل نہیں کر سکا ظاہر ہے جس یقین کی بنیاد عدم علم پر ہو اسے عدم علم کے اظہار کے سوا ، تیقنات کی صورت میں پیش کرنے کے حق کسی کو حاصل نہیں ہے۔ یعنی ایسا یقین رکھنے والا یہ تو کہہ سکتا ہے کہ ہم خدا کو نہیں جان سکتے کہ وہ خدا کو ظاہر کرنے کے لیے ان تصورات سے کام نہیں لے سکتا جو اس مادی دنیا کے تصورات سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس لیے میں کہتا ہوں کہ اہل مذاہب جس چیز کو الحاد یا انکار سے تعبیر کرتے ہیں وہ دراصل خدا کا انکار نہیں بلکہ ان تصورات کا انکار ہے جو خدا کی نسبت اہل مذاہب نے قائم کیے ہیں"

(ماخذ القرآن نگار جنوری، فروری ۴۵)

وحی والہام کی طرح نیاز کے دوسرے مذہبی نظریات بھی عام علما کے افکار سے مختلف ہیں، مثلاً وہ روح کی بقا کے قائل نہیں۔ ان کے نزدیک جو مر گیا وہ ہمیشہ کے لیے فنا ہو گیا۔ قاضی عبدالودود صاحب کا بھی یہی خیال تھا۔ ان کے نزدیک بھی تمام مذاہب انسانوں کے ہی بنائے ہوئے ہیں۔ اور مرنے کے بعد دوبارہ زندگی کا امکان نہیں اسی طرح نیاز صاحب حشر و نشر کے قائل ہیں اور نہ کے۔ ان کے نزدیک دوسری دنیا میں اس دنیا کے گناہوں کی باز پرس ہوگی اور نہ دنیاوی نیکیوں اور ایثار کے لیے انسان کو وہاں نوازا جائے گا۔ ان کے خیال میں نیکی خود اپنی جزا ہے۔ اسے انجام دینے کے بعد انسان اس دنیا میں سرخروئی اور مسرت حاصل کرتا ہے اور جو انسانی سوسائٹی کی ترقی اور خوشحالی کیلیے بہت ضروری ہے۔ یہ تصور کہ خدا ہماری دعائیں سنتا ہے، اور ہماری الحاح و زاری پر نظر رکھتا ہے خیال خام ہے۔ قدرت نے کچھ قوانین بنا دیے ہیں۔ آپ ان کے مطابق عمل کریں گے، کامیابی سے ہم کنار ہوں گے۔ تساہل اور تن آسانی سے کام لیں گے، ناکامی کا منہ دیکھنا پڑے گا۔ سرسید اور اقبال کی طرح جنت دوزخ نیاز کے نزدیک کوئی مکانی حیثیت نہیں رکھتے۔ یہ محض تمثیلات ہیں اور انسان کو سدھارنے اسے صراط مستقیم پر چلانے یا نیکوکار بنانے کیلیے یہ تصور کر لیا گیا ہے۔ اسلام کو عقلی مذہب سمجھتے ہوئے بھی وہ وحدت ادیان کے قائل ہیں اور اسلام اور بانی اسلام کے ساتھ، دوسرے مذاہب اور بانیان مذاہب کا یکساں احترام کرتے ہیں۔ وہ رسول اکرم کو خاتم النبیین مانتے ہیں تو اس معنی میں کہ اب وحی والہام کا سلسلہ ختم ہوا فہم انسانی یا عقل سلیم خود انسان کی رہنمائی کیلیے کافی ہے۔ سرسید کی طرح وہ بھی معجزے اور کرامات کے قائل نہیں اور اس سے انکار کرتے ہیں کہ شق القمر جیسا واقعہ کبھی پیش آیا تھا۔ ان کے نزدیک اکثر احادیث موضوع ہیں اور قابل اعتنا نہیں۔ اسلام اور تعلیمات اسلام سے بہرہ مند ہونے کے لیے قرآن کافی ہے۔ ہم کو صرف انہی احادیث کو معتبر سمجھنا چاہیے جو عقلی معیار پر پوری اترتی ہیں یا قرآنی احکام و تعلیمات کی توثیق کرتی ہیں۔ میں نے یہ مختصر خلاصہ نیاز صاحب کے ان اخلاقی اور اسلامی تصورات و افکار کا جنھیں طوالت کے خوف سے ان کی اصل زبان میں پیش نہیں کیا اور جسے انھوں نے نگار کے صفحات میں ایسے پرزور استدلال اور دل نشیں پیرایہ بیان میں منقش کیا کہ اردو کا ایسا ادب اس لطف تحریر پیش کرنے سے قاصر ہے۔

جناب شہاب الدین انصاری

دانشوری کی روایت اور اردو اکیڈمیاں

دانشوری کے قافلے کے شرکار یعنی دانشور اور عام افراد کے درمیان خط امتیاز مزاج اور انداز فکر کا ہوتا ہے۔ عام اصطلاح میں دانشور اسے کہتے ہیں جو کسی تعلیمی ادارے سے منسلک ہو یا پھر ایسے ادارے سے منسلک ہو جہاں مسائل پر غور و فکر کر کے لائحہ عمل کی تیاری کی جاتی ہے چاہے اس ادارے میں تعلیم و تدریس اور تحقیق و تدبر کا کام کیا جاتا ہو یا نہیں۔ دانشوروں کے اس زمرے میں آنے والوں کی ایک مثال سرکاری شعبے میں ملازم اعلیٰ سطحی حکام ہیں۔ اسی لیے دانشوروں کو دو قسموں میں تقسیم کیا گیا ہے، بنیادی دانشور اور ثانوی دانشور، بنیادی دانشور علم میں اضافہ کرتے ہیں اس کے نئے گوشوں کو تلاش کرتے ہیں اور ان پر اپنے تجربے اور غور و فکر سے نئی روشنی ڈالتے ہیں ثانوی قسم کے دانشور بنیادی علوم سے استفادہ کرتے ہیں اور ان کی ترسیل نیز ان کی بنیادوں پر عمل کی عمارت تعمیر کرنے میں معاون ہوتے ہیں۔

دانشوری کا تعلق پیشے سے جوڑنا صحیح نہیں۔ اپنی روزی کمانے کے لیے کوئی بھی پیشہ اپنانے کے باوجود اگر ایک فرد اپنے گرد و پیش کے مسائل پر کسی مخصوص حالت یا فوری اور پیش نظر رکاوٹوں سے صرف نظر کر کے ان مسائل کے بارے میں اس انداز سے سوچتا ہے کہ مستقبل میں یہ کیا صورت اختیار کر سکتے ہیں اور ان کے اثرات سماج پر کیا پڑ سکتے ہیں اور یہ کہ ان کے منفی اثرات سے تحفظ کی کیا راہیں ہو سکتی ہیں تو ہم اسے دانشور کہیں گے۔ دوسرے لفظوں میں دانشور ایک خاص مزاج اور انداز فکر کا انسان ہوتا ہے اس کے تخیل کی دنیا مستقبل ہوتی ہے اس کی فکر منطقی نہج پر مربوط ہوتی ہے۔ اس کا مرکز فکر مستقبل کا سماج ہوتا ہے ایک ایسا سماج جس میں اس سماج کے افراد اپنی ظاہر اور خفیہ تمام صلاحیتوں کو بروئے کار لا سکیں۔

اس بات کو مختصراً ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ دانشور اپنے گرد و پیش کے سماج کو سمجھنے اور اس کی وضاحت کرنے کے لیے اپنی دماغی صلاحیتوں کو کام میں لاتا ہے۔ اپنے مطالعہ، مشاہدہ اور تجربات کی روشنی میں نتائج مرتب کرتا ہے اور اپنے خیالات کو دوسروں تک پہنچاتا ہے تاکہ ان کے انداز فکر اور طرز عمل پر اثر ڈال سکے۔

تہذیبِ انسانی کے سفر میں ہمیں ہر دو قسم کے دانشور ساتھ ساتھ چلتے ہوئے نظر آتے ہیں اور علم و آگہی کے کارواں کو آگے بڑھانے میں دونوں کی اہمیت مسلّم ہے۔ چنانچہ جب یونان اور ہندوستان کے حکماء تاریخ کی گرد میں گم ہو گئے تو ان کے علمی سرمائے کو نیست و نابود ہو جانے سے بچانے کا کام مسلمانوں نے انجام دیا۔ مسلمان دانشوروں نے حکمائے قدیم کے سائنسی اور علمی کارناموں کو گمنامی سے نکالا اور دوبارہ عام کیا۔ علم کا وہ سیلِ رواں جو توہم پرستی، کٹر پن اور بے تعلقی کے مزاج جیسی راہ کی رکاوٹوں کی وجہ سے اپنا بہاؤ کھو بیٹھا تھا دوبارہ رواں دواں نظر آنے لگا یہاں تک کہ نشاۃ الثانیہ کی علمی سرگرمیوں نے دورِ جدید کے پائیدار پشتے تعمیر کر دیے جس کی بدولت فکرِ انسانی کا تسلسل برقرار رہا اور بالآخر انسان آسمان کی وسعتوں میں پرواز کے قابل بن سکا۔

دانشوری کے سفر میں زبان کی اہمیت اب کسی بحث کی محتاج نہیں رہ گئی۔ چنانچہ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ کسی قوم کو جہالت اور پسماندگی میں دھکیل دینے کا سب سے آسان نسخہ اس کی زبان کو ختم کر دینا ہے۔ اگر آج ہم اپنے گرد و پیش کی دنیا پر ایک اچٹتی ہوئی نگاہ بھی ڈالیں تو یہ بات صاف صاف نظر آئے گی کہ جس گروہ، قوم یا ملک کی زبان کم مایہ ہے وہ گروہ، قوم یا ملک علم و فن کی دوڑ میں بھی پچھڑی ہے اور معاشی اعتبار سے بھی دوسروں کا دست نگر ہے۔ اردو زبان کی ابتدا کن حالات میں ہوئی اس بحث میں نہ پڑ کر اگر ہم اس حقیقت پر نظر ڈالیں کہ آج ملک کے ایک بہت بڑے طبقے کی مادری زبان اردو ہے تو یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ وہ طبقہ علم و فن کے میدان میں اس وقت تک آگے نہیں بڑھ سکتا جب تک اسے علم و دانش کا مواد اپنی مادری زبان میں نہیں ملتا۔ زبان اردو کی کم مائیگی کا احساس گزشتہ صدی کے وسط میں ہو چکا تھا اور صورتِ حال کی تبدیلی کی شعوری میں دلی کالج، امیر الامرا اور سرسید نیز ان کے رفقا کے کارناموں کے ذکر کے دہرانے کی یہاں ضرورت نہیں معلوم ہوتی۔ اس کام میں ایک ادارہ کی شکل میں کوشش کرنے کا سہرا انجمن ترقی اردو کو جاتا ہے۔

عجیب اتفاق ہے کہ اردو کو علمی زبان بنانے کی اس کوشش میں جن افراد کے نام سرِ فہرست ملتے ہیں ان میں مولانا ابو الکلام آزاد کا نام بھی شامل ہے جو شبلی نعمانی کے ساتھ انجمن کے اسسٹنٹ سکریٹری مقرر ہوئے تھے اور جنھوں نے اپنے رسالہ لسان الصدق کو انجمن کا ترجمان بنایا۔ چنانچہ اس رسالہ کے اجرا کے مقاصد میں جہاں مسلمانوں میں سوشل ریفارم یعنی معاشرت اور رسوم میں اصلاح کرنا تھا وہاں اردو زبان کی علمی ترقی کی کوشش کرنا بھی شامل تھا۔

آزادیٔ وطن اپنے جلو میں بہت سی تبدیلیاں لائی اور ان تبدیلیوں کے نتائج جہاں نفع بخش ہوئے وہاں ضرر رساں بھی ہوئے۔ اردو زبان گوناگوں وجوہات کی بنا پر بے توجہی کا شکار ہو گئی اور زبان میں دانشوری کی روایت

جو بڑی حد تک مضبوط اور وسعت پذیر ہو چکی تھی جمود سے دوچار ہو گئی۔ حالات کی بڑی خوبی یہ ہے کہ یہ سدا یکساں نہیں رہتے۔ اردو کے دن پھرے عوام کی جد و جہد کامیاب ہوئی اور آہستہ آہستہ اردو کی ترویج و اشاعت کیلیے فضا سازگار ہوئی۔

مرکز میں ترقی اردو بیورو اور ریاستی سطح پر اکیڈمیوں کے قیام کی ایک بڑی وجہ جواز اردو زبان میں دانشوری کی روایت کو زندہ کرنا تھا۔ اس کے لیے دوبارہ بنیادیں فراہم کرنا تھیں جس پر مادری زبان میں تعلیم کی وہ سہولتیں فراہم ہو سکیں جنہیں حاصل کر کے ملک کا ایک بڑا طبقہ جس کی مادری زبان اردو ہے اپنی صلاحیتوں کو اجاگر کر سکے اور ملک و قوم کی ترقی کے نئے مراحل طے کرنے میں اپنے ہم قوموں کا رفیق سفر بن سکے۔ کیا آزادی کے بعد کے سالوں میں اردو میں دانشوری کی روایت کو دوبارہ زندہ کرنے کی یہ سعی کامیاب ہوئی ہے؟ اپنے اس سوال کا جواب تلاش کرنے کے لیے میں نے تین مختلف ریاستوں کی اردو اکیڈمیوں سے شائع ہونے والے رسائل کے مضامین کا جائزہ لینے کی کوشش کی ہے۔ یہ جائزہ اس حقیقت کو پیش نظر رکھ کر لیا گیا ہے کہ زبان کو اعلیٰ علوم کے خیالات کے اظہار کا ذریعہ بنائے بغیر نہ اس زبان میں اعلیٰ سطحوں پر تعلیم و تدریس کی کوشش نتیجہ خیز ہو سکے گی اور نہ علم و دانش کے نئے چراغ روشن ہو سکیں گے۔ یہاں میں دو ضروری وضاحتیں کرتا چلوں۔ اول تو یہ کہ پیش نظر جائزہ کسی طرح بھی نمائندہ کہلانے کا دعوا نہیں کر سکتا دوسرے یہ کہ مجھے شعر و ادب کی افادیت اور اس کے دانشوری کے زمرہ میں شمار کیے جانے سے انکار نہیں۔ لیکن اردو زبان کو علمی زبان بنانے کی کوشش تاکہ اس میں جملہ علوم کی تدریس ہو سکے اور فکر و نظر کی وہ روایت جس کی بدولت دانشوری کو تقویت ملتی ہے قائم ہو سکے محض شعر و ادب کے مطالعے سے نہیں کامیاب ہو سکے گی۔

سب سے پہلے یوپی اردو اکیڈمی سے شائع ہونے والے دو ماہی اکادمی کو لیجیے۔ رسالہ کے پہلے شمارہ میں اس کی غرض و غایت ان الفاظ میں بیان کی گئی تھی:

"اردو میں بہت سے رسالے نکل رہے ہیں اور نکل نکل کر بند ہو رہے ہیں۔ لیکن خالص ادبی اور علمی رسالوں کی تعداد ایک ہاتھ کی انگلیوں پر گنی جا سکتی ہے۔ صحیح تحقیقی اور علمی مزاج رکھنے والے مدتوں سے ایک 'خلا' کا احساس کر رہے ہیں۔ اکادمی کا مقصد اس 'خلا' کو پُر کرنا ہے۔"

۱۹۸۱ء اور ۱۹۸۵ء کے درمیان اکادمی کے چوبیس شمارے شائع ہوئے۔ چوبیس شماروں میں بمشکل ۷ مضامین ایسے ہیں جو شعر و ادب کے دائرے سے باہر ہیں ورنہ جملہ مضامین صنف ادب کے کسی نہ کسی پہلو سے بحث کرتے ہیں۔ ان ۷ مضامین میں سے تین اردو صحافت پر ہیں ایک افلاطون کے نظریہ نقل سے بحث کرتا ہے ایک مضمون "مٹیا برج کی تباہی" کی داستان بیان ہے۔ ایک مولوی برکت اللہ کا سوانحی خاکہ ہے۔ ۷ مضامین کی اس فہرست کا آخری مضمون "عہد شاہی لکھنؤ میں کائستھ رئیسوں کی شادیاں" کے موضوع پر ہے۔

گویا اپنی اشاعت کے اس چھ برس میں اکیڈمی کے پیش نظر شعر و ادب سے ہٹ کر کوئی دوسرا موضوع لائق توجہ نہیں تھا۔ حالانکہ یہ وہ دور ہے جب ملک کے سیاسی نقشہ میں تبدیلیاں آئیں۔ سائنسی ترقیاں ہوئیں۔ تعلیم کے موضوع پر بحث کا ایک نیا باب کھلا گرد و پیش کے ممالک انقلابات سے دوچار ہوئے۔ جولائی اگست ۱۹۸۲ء سے اکادمی کی ادارت کی ذمہ داری میں تبدیلی آئی اور نئے مدیر نے اپنے افتتاحی اداریہ میں لکھا "اکادمی کے صفحات پر آزادی کے ادب سے متعلق مضامین ہیں اگر قابل ترجیح قرار پائیں تو مقتضائے حال کے عین مطابق ہوگا" لیکن ۱۹۸۲ء اور ۱۹۸۵ء کے عرصہ میں ہمیں تذکرہ شعرائے زنداں" کی دو قسطوں کے علاوہ صرف جوش کی ایک نظم ملتی ہے اور بس۔

راجستھان اُردو اکیڈمی کا رسالہ "نخلستان" اکیڈمی کے ۱۹۷۶ء میں قیام کے ساتھ چھپنا شروع ہوا۔ رسالہ کے آخری صفحہ پر جو اعلان چھپا تھا اس میں نمبر ۲ پر درج تھا:

"ادارہ نخلستان آپ کی طبع زاد، غیر مطبوعہ، معیاری تخلیقات نظم و نثر، ڈرامے، افسانے، خاکے، فیچر، جھلکیاں، طنزیہ و مزاحیہ مضامین، ادبی لطائف، تعارفی معلوماتی، تنقیدی، تحقیقی مقالے، غیر مطبوعہ مشاہیر کے خطوط دوسری زبانوں کے ادب پاروں کے تراجم ... کا خیر مقدم کرتا ہے"۔

مجھے نخلستان کے کل ۱۱ شمارے دستیاب ہو سکے (یہاں میں آپ کی توجہ ان رسائل کی دستیابی کی مشکلات کی طرف بھی مبذول کرانا چاہوں گا) یہ شمارے ۱۹۷۷ء اور ۱۹۸۴ء کے درمیان شائع ہوئے ہیں۔ ہر شمارہ ۱۱۰ تا ۱۲۰ صفحات پر مشتمل ہے۔ تیرہ شماروں میں کل پندرہ مضامین ایسے ہیں جو شعر و ادب کے زمرے میں نہیں آتے۔ ہر شمارے کا آدھا حصہ شعری تخلیقات کے لیے وقف ہے۔ پندرہ مضامین میں سے بھی پانچ مضامین رسول اکرمؐ کی سیرت اور ایک رسوم عزاداری پر ہے۔ "اُردو خط نویسی" اور "مہاتما گاندھی اور اُردو" کے عنوان سے دو مضامین اُردو زبان پر ہیں۔ ایک مضمون "نواب امیر خان" اور دوسرا "موہن لال سکھاڑیا" پر ہے۔ اس کے علاوہ "وہابی تحریک سے جنگ آزادی تک" "اقبال اور جدید تعلیم" "علی گڑھ تحریک یا سر سید تحریک کی خدمات" اور "فن جمالیات اور عصری آگہی" پر ایک ایک مضمون ہے۔ گویا راجستھان اُردو اکیڈمی نے بھی سائنس، معاشیات، سیاسیات، نفسیات اور فلسفہ کے علاوہ دوسرے فنون لطیفہ کو بھی اپنے دائرے سے باہر رکھا ہے۔

بہار اُردو اکیڈمی زبان و ادب کے نام سے ایک سہ ماہی رسالہ شائع کرتی ہے مجھے افسوس ہے کہ باوجود انتہائی کوشش اور دوستوں کے تعاون کے مجھے اس رسالہ کے ۱۹۷۹ء اور ۱۹۸۴ء کے درمیان شائع صرف آٹھ شمارے مل سکے۔ محض آٹھ شماروں کے اندراجات کو دیکھ کر کسی نتیجہ پر پہنچنا غیر سائنسی ہوگا۔ ان آٹھ شماروں میں ایک شمارہ جو دوری

مارچ ۱۹۷۹ء کا شاد نمبر ہے اس کے علاوہ ۱۹۸۴ء کے چار شماروں میں کل ۴۵ مقالے شائع کیے گئے ہیں ان میں بہار کی ایک عظیم شخصیت "گاندھی نہرو کا شاہ عابد حسین" "اردو ہندی کا باہمی رشتہ" اور "ریاضی معدولہ" کے علاوہ دوسرے پچاس مقالے شعر و ادب کے موضوع پر ہیں۔ اسی طرح ۱۹۸۵ء میں شائع ہونے والے تین شماروں میں ۴۴ مقالے درج ہیں جن میں راجندر پرشاد اور اردو ہندی ادیب الملک عبدالمالک آروی 'آخری مغلیہ عہد کے دو ممتاز مورخین' 'اقبال اور انجمن جماعت اسلام' اور 'اردو اور روسی زبان' یہ پانچ مضامین ایسے ہیں جو شعر و ادب کے زمرہ میں نہیں آتے ہیں۔

جہاں صورتحال یہ ہو وہاں دانشوری کی روایت کی تلاش کا کام بڑا مشکل ہو جاتا ہے۔ ذہن میں ایک خیال ابھرتا ہے کہ غالباً اُردو زبان ابھی ترقی کے ان مدارج کو طے کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکی ہے جن کے بعد کوئی زبان تعلیم و تدریس کا ذریعہ بنتی ہے۔ لیکن اس فیصلے کو کرنے سے پہلے ہمیں یہ دیکھنا ہوگا کہ کیا سچ مچ ہی اُردو زبان اتنی کم مایہ ہے۔ اس سوال کا جواب تلاش کرنے کے لیے میں نے ایک سرسری نگاہ نگار مرحوم کے ۱۹۲۶ء اور پھر ۱۹۳۲ء کے شماروں پر ڈالی ۱۹۲۶ء کے چار شماروں میں کل ۳۹ مضامین شائع ہوئے ہیں جن میں ۳۳ مضامین ایسے ہیں جو شعر و ادب کے علاوہ علم کے دوسرے موضوعات پر ہیں عنوانات یہ ہیں:
۱۔ ہندوستانی زراعت ۲۔ لارڈ رپن کا عہد حکومت ۳۔ ابراہیم موصلی ۴۔ فن رقص اور تاریخ اسلام ۵۔ بشریت کا عہد اولین ۶۔ چند گوشت خور درخت ۷۔ اعلیٰ تعلیم اور مسئلہ بیکاری۔

یہ چند عنوانات معاشیات، فنون لطیفہ، بشریات، نباتات اور تعلیم جیسے علوم کے زمرہ میں آتے ہیں کچھ ایسی ہی صورت ۱۹۳۲ء شائع مضامین کی بھی تھی چنانچہ ۲۳ مضامین میں سے ۱۵ یعنی نصف سے بھی زائد علوم و فنون کی مختلف شاخوں سے متعلق ہیں۔ ان میں "علم فراست التحریر" "لاسلکی کا مستقبل" اور "علم ریاضیہ کی اہمیت" جیسے عنوانات بھی ملتے ہیں۔ اگر آج سے پچاس برس پہلے ایک زبان میں ایسے خشک اور خالص علمی موضوعات پر مضامین لکھے جا سکتے ہیں تو یہ نتیجہ نکالنا کہ اب ان موضوعات پر مضامین کی عدم موجودگی کی وجہ زبان کی کم مائگی ہے کچھ قابل فہم بات نہیں معلوم ہوتی۔ ہاں یہ شک ضرور ہو سکتا ہے کہ آزادی کے بعد کے سالوں میں اُردو زبان کی ناقدری نے وہ سوتے ہی سکھا دیے جہاں سے علوم و فنون کے چشمے اُبلتے تھے۔ لیکن یہ فیصلہ بھی کچھ زیادہ صحیح نہیں معلوم ہوتا کیونکہ ابھی دنوں میں جامعہ ملیہ اسلامیہ سے شائع ہونے والے "جامعہ" کی ورق گردانی سے معلوم ہوتا ہے کہ ۱۹۸۰ء میں اس رسالہ میں کل ۴۴ مضامین شائع ہوئے جن میں ۱۸ مضامین سائنس تاریخ، فلسفہ، سیاست، زبان اور مذہب کے موضوعات کا احاطہ کرتے ہیں۔ اسی طرح ۱۹۸۲ء میں ۴۴ مضامین شائع ہوئے جن میں آدھے مضامین علم و ادب کے مختلف عنوانات پر ہیں۔ ان حالات میں دو باتیں سمجھ میں آتی ہیں مختلف ریاستوں میں قائم اُردو اکیڈمیاں ابھی تک اپنے رول کا تعین نہیں کر پائی ہیں اور اگرچہ ان کا مقصد اُردو زبان کی ترویج و اشاعت ہے لیکن وہ اُردو زبان اور اردو ادب کے فرق پر غور نہیں کرتیں یا پھر بقول نراد چودھری اور کلیشور جہا ہندوستان میں دانشوری کی روایت روبہ انحطاط ہے۔

محترمہ بلقیس شاہین
(کراچی)

پاکستان کے اردو ادب میں دانشوری کی روایت

اور

اس میں خواتین کا حصّہ

اس مقالے کا موضوع ہے "آزادی کے بعد پاکستان کے اردو ادب میں دانشوری کی روایت اور اس میں خواتین کا حصہ" میں آج مثالیں پیش نہیں کر رہی ہوں۔ میری یہ رپورٹنگ صرف شاعری اور ناول تک محدود رہے گی۔

اس مذاکرہ کا مرکزی موضوع ہے "آزادی کے بعد اردو ادب میں دانشوری" میں نے تھوڑا سا اضافہ کیا ہے "دانشوری کی روایت" کیونکہ اردو ادب میں یہ روایت خاصی پرانی اور مستحکم ہے۔ بات کو آگے بڑھانے سے پہلے دانشوری کی ایک مختصر اور قابلِ قبول تعریف کرنا چاہوں گی۔ قابلِ قبول یوں کہ ایسے تصورات کی کوئی جامع و مانع تعریف ممکن نہیں۔ بھلا آج تک حسن، خیر، صداقت اور تو اور "ادب" کی ایسی تعریف کس نے کی ہے جو میں کر سکوں گی۔ انتہائی انکسار کے ساتھ میرے نزدیک سوچنے کا عمل، اشیا اور مسائل کو اپنے مفادات کی روشنی میں دیکھنے کی جگہ سماج پر ان کے اثرات کی روشنی میں انہیں دیکھنا اور کائنات و انسان کے بارے میں اپنی بصیرت کے ساتھ دوسروں کی بصیرت میں اضافہ کرنا، یہی دانشوری ہے اور یہی دانشور کا منصب۔ دانشور لازمی نہیں اگرچہ وہ کسی سیاسی کیمپ سے اپنے آپ کو وابستہ نہیں کرتا بلکہ جہاں کہیں اندھیرا ہو، جہاں ظلم ہو، جہاں استحصال ہو اس کے خلاف اپنے محاورے اور اپنی حدود میں رہ کر احتجاج کرتا ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ احتجاج اتنا شدید ہو جائے کہ وہ ایک فرد کی حیثیت سے کسی مہم یا جہاد میں عملی حصہ بھی لے لیکن اس کے ساتھ معاشرے کی اصلاح اور ذہنی تربیت کی کوشش بھی دانشوری کا حصہ ہے۔

جیسا کہ میں اوپر عرض کر چکی ہوں کہ اردو میں دانشوری کی ایک پرانی اور مستحکم روایت موجود ہے۔ یہ روایت کبھی تصوف کی مدد سے، کبھی خود کی ذات کی قوت کے سہارے فکر اور معاشرے دونوں کے جنیادی

مسائل سے الجھتی ہے اور انھیں سلجھاتی ہے۔ میر نے ہمیں کارگہ شیشہ گری کی نزاکتوں سے آشنا کیا اور غالب نے تمنا کے دوسرے قدم کی طرف ہماری توجہ مبذول کرائی۔ سر سید احمد خاں اور ان کے رفیقوں نے ایک نئی اور زیادہ پُر قوت تہذیب کے خلاف دانشوری کی بنیادوں ہی پر اپنی قوم اور ابنائے وطن کے تحفظ کے لیے قلم کو بطور تلوار استعمال کیا۔ یہ روایت آگے بڑھتی گئی یہاں تک کہ اقبال نے ایک طرف شاعری اور نثر دونوں میں اپنے عہد کے مسائل اور دوسری طرف فکر کے بنیادی مسائل کو پیش کیا۔ اقبال کے بعد جوش، راشد، فیض، فراق، اختر الایمان، عزیز حامد مدنی اور نثر میں آزاد، سید سلیمان ندوی اور سید مودودی نے ہماری راہوں کو روشن کیا۔ مختار مسعود، ضمیم، منظور الٰہی، مشتاق احمد یوسفی، ابن انشا، محمد سعید، ابن الحسن نے نثر کو تخلیقی آہنگ عطا کیا اور بڑی حقیقتوں کو حسن کے ساتھ گرفت میں لیا۔ خلیفہ عبد الحکیم، ڈاکٹر تاثیر، فیض احمد فیض، سید عباس جلالپوری اور ڈاکٹر ابواللیث صدیقی، جمیل جالبی اور سراج منیر نے علم اور زندگی کے باہمی رشتوں کو آشکار کیا۔

ادبی تنقید کے وسیلے سے انسانی ذہن، فکر اور تخلیقی عمل کو سمجھنے اور سمجھانے والوں میں سید وقار عظیم مرحوم، پطرس بخاری، ڈاکٹر احسن فاروقی، ڈاکٹر ابواللیث صدیقی، ممتاز حسین، مجتبیٰ حسین، سلیم احمد، شمیم احمد اور وزیر آغا کے نام مثال کے طور پر پیش کیے جا سکتے ہیں۔ یہ سب تمام تر اختلاف کے باوجود انسانیت دوستی اور علم کی شاہراہ کے راہی ہیں۔

ایک بہت بڑی اور اہم تبدیلی یہ وجود میں آئی کہ پاکستان کی اردو صحافت بھی گہرے تہذیبی اور انسانی مسائل سے پڑھنے والوں کو روشناس کرا رہی ہے۔ ایسے صحافیوں میں احمد ندیم قاسمی، سید محمد تقی، جمیل الدین عالی، محمد صلاح الدین شامل ہیں۔ میں اس ناگزیر مگر قدرے طویل تمہید کے لیے معذرت کی ضرورت نہیں سمجھتی کیونکہ یہ بات اس مذاکرہ کے سلسلے میں اہمیت رکھتی ہے۔ اب میں اپنے موضوع کی طرف آتی ہوں یعنی آزادی کے بعد اردو ادب میں پاکستانی خواتین کا حصہ۔ اور وہ بھی دانشوری کے حوالے سے کہیں کہیں دانشوری کا حوالہ ذرا دور کا حوالہ معلوم ہونے لگے تو یہی عرض کروں گی کہ عورت نے اردو ادب کی دنیا میں حال ہی میں بولنا شروع کیا ہے یعنی اسی صدی کی تیسری دہائی سے۔ اور کسی ادب کی تاریخ میں یہ یقیناً مختصر مدت ہے۔

اردو شاعری کی تاریخ میں اور تذکروں میں خواتین کے نام خال خال نظر آتے ہیں اور جو خواتین ہمیں ملتی ہیں وہ ایک خاص "پیشے" سے تعلق رکھتی ہیں۔ شریف عورت کے لیے اپنا اظہار مسئلہ تھا۔ اگر کبھی اس کا کلام یا نثر چھپا بھی تو مخفف یا قلمی نام سے۔ جدید اردو ادب کا ایک نمایاں پہلو یہ بھی ہے کہ شاعری کی دنیا میں جہاں عورت کے نام کا سکہ چلتا تھا خود عورت تخلیق کے سکے ڈھالنے لگی۔

ادا جعفری کا نام اس سلسلے میں اولیت کا حامل ہے ادا کا پہلا مجموعہ "میں ساز ڈھونڈتی رہی" قیام پاکستان سے پہلے شائع ہو چکا تھا۔ آزادی کے بعد "شہر درد" "غزالاں تم تو واقف ہو" اور "ساز سخن بہانہ ہے" تینوں مجموعے شائع ہوئے۔ ادا کے پہلے مجموعے سے شاعرہ اپنی ذات کے ساز کے نغمے کی تلاش سے بتدریج آگے بڑھتی نظر آتی ہے اور نکہت و نغمہ کی مدھم فضا سے نقل کر اپنے معاشرے کے مسائل اور عالمی واقعات کی بصیرت کے منصب پر براجمان ہوتی ہے۔ "شہر درد" انسانی مسائل کے درد کا اشاریہ ہے اسی طرح "غزالاں تم تو واقف ہو" کا نام ہی اجتماعی درد اور مسائل کی نشان دہی کرتا ہے انھوں نے "تلمیح کا پردہ بھی اپنے حالیہ مجموعہ میں چاک کر دیا یعنی "ساز سخن بہانہ ہے"۔ آخری دو مجموعوں کے نام جن دو مشہور اشعار سے لیے گئے ہیں وہ آپکے ذہن میں یقیناً ہونگے

غزالاں تم تو واقف ہو کہو مجنوں کے مرنے کی
دوانہ مر گیا آخر کو ویرانے پہ کیا گذرا

نغمہ کجا و من کجا ساز سخن بہانہ ایست
سوئے قطار می کشم ناقۂ بے زمام را

ادا کے ان مجموعوں میں فلسطین کے المیے سے لے کر ارض پاک کے دو نیم ہو جانے تک کی داستان موجود ہے پھر انھوں نے منظوم سفر نامے لکھے ہیں۔ ان نظموں میں انسانی زندگی سے متعلق مناظر کے جو تاثرات موجود ہیں وہ کھلی آنکھوں اور سوچتے ذہن کے غماز ہیں۔ ادا نے اپنی کئی نظموں میں ممتا اور موت کو کارجہاں کے پس منظر میں دیکھا ہے اور ان نظموں کا بنیادی خیال یہی ہے کہ ماں بننا ہی عورت کے لیے ستارہ شکنی اور آفتاب سازی کا مرحلہ ہے۔ یوں ادا جعفری کی دانش وری اس عمل کو حیات کی سطح سے بلند کر کے انسان سازی کے مقام تک پہنچاتی ہے۔

ادا جعفری اظہار اور ارتکاب کے فرق کو خوب جانتی ہیں اس نکتے کو رشید احمد صدیقی نے مولانا حسرت موہانی کی غزل پر تبصرہ کرتے ہوئے بیان کیا تھا۔ ویسے ہماری بعض جدید تر شاعرات اظہار کو اس مرحلے تک لے جاتی ہیں جہاں اظہار، ارتکاب بن جاتا ہے۔

کشور ناہید اور ان کے قبیلے کی دوسری شاعرات آج کی عورت کی الجھنوں، پچھتاووں، معاشرے سے ذات کی آویزش اور کشمکش کو شعر کے ذریعہ پیش کر رہی ہیں ان کی شاعری میں ہر ترقی پذیر ملک کی عورت کی طرح جدید پاکستانی عورت کے مسائل بھی ظاہر اور واضح ہیں۔ جگر صاحب کے شعر میں قدرے تصرف کے ساتھ ان خواتین کی شاعری پر یوں تبصرہ کیا جا سکتا ہے ؎

کہاں سے بڑھ کے پہنچے ہیں کہاں تک علم و فن ساقی
مگر آسودہ عورت کا نہ تن ساقی نہ من ساقی

مسائل اور ان کے حل سے دونوں کی نوعیت ہر معاشرے میں بدل جاتی ہے عورت ہونے کے ناتے میں یہ کہوں گی کہ

اعلیٰ ترین تعلیم عورت کا حق ہے اسے اپنے مسائل کے پیش نظر کوئی بھی مناسب منصب حاصل کرنے کا حق ہے۔ لیکن اس کی بنیادی ذمہ داری "آدھے سماج" یعنی گھر کو سنبھالنا ہے اور انسان سازی کا مقدس ترین فریضہ اس کے سپرد کیا گیا ہے یہ عورت کی سعادت ہے کہ وہ اس فریضے کی وارث ہے جو میراث انبیا ہے۔

آج کے مرد نے عورت کو کمال چالاکی سے اپنی مرضی کی آزادی کا خواب دکھا کر اپنی ذات اور فرض سے دور کر دیا ہے۔ آج عورت بڑے اور چھوٹے اسکرین پر اس طرح پیش کی جا رہی ہے جس طرح کل منڈیوں میں ایستادہ کی جاتی تھی اور وہ اس کاروبار کو آزادی بھی سمجھ رہی ہے اور فن بھی یہ تو برسبیل تذکرہ وضاحت تھی اب فرا سنجیدہ شاعری کی جانب۔ زہرہ نگاہ نے اپنے سفر کا آغاز مشاعروں اور غزل سے کیا وہ پہلی خاتون ہیں جنھوں نے مشاعروں پر حکمرانی کی ان کے بعد پروین قدسیہ بھی اسی راہ پر چلتی نظر آئیں میں نے ان کے مجموعہ کلام کی تقریب اجرا میں گفتگو کرتے ہوئے کہا تھا کہ مرد یا تو عورت پر نظر رکھتا ہے یا اسے نظر انداز کر دیتا ہے۔ لیکن مجھے یقین ہے کہ "زہرہ کے ساتھ ایسا نہیں ہو سکے گا" اور وہی ہوا مشاعرے میں وہ کلام و ترنم سے چھا جاتی تھی لیکن ان کے مجموعے میں جو نظمیں ہیں خواتین شعرا میں انھیں منفرد مقام دلاتی ہیں انھوں نے اس نثری آہنگ کو شعوری طور پر اپنایا ہے جو نادر کاکوروی اور اختر الایمان کے ہاں ملتا ہے یوں ان کی نظمیں گفتگو کا لہجہ اختیار کر گئی ہیں۔ پاکستانی شاعرات میں میرا خیال یہ ہے کہ آپ خواتین و حضرات پروین شاکر سے متعارف ہونگے۔ پروین نے خوشبو کی شاعرہ کی حیثیت سے اپنے سفر کی ابتدا الھڑ لڑکی کے رومانوی تاثرات کے سائے میں کی لیکن "صد برگ" اور "خود کلامی" میں اس کے یہاں سماجی مسائل کی سنگینی سیاسی الجھنوں اور ورکنگ وومن کے دکھوں کے علاوہ "عورت" کی زخمی حیرانی اور نم آنکھیں، محنت کرتے ہاتھ شل پڑے جسم اور زندگی کے جہنم میں اپنی اور اپنی تخلیق کے ناکردہ جرم کی سزا بھگتتی ہستی نظر آتی ہے۔ پروین نے انسانی منافقتوں اور مجبوریوں دونوں کو پیش کیا ہے دانشوری کا ایک تقاضہ یہ بھی ہے کہ انسانی رویوں کو سمجھا جائے۔ پاکستانی شاعرات میں دوسرے اہم نام فاطمہ حسن، شاہدہ حسن، عشرت آفرین، طلعت اشارت اور عرفانہ عزیز کے ہیں۔ عرفانہ عزیز کی ادبی تربیت میں فیض احمد فیض کا بھی بڑا حصہ ہے۔ اتفاق سے جن دو اہم شاعرات کا میں نے تذکرہ کیا ہے ان میں سے ایک میری شاگرد ہیں یعنی پروین دوسری کی میں شاگرد ہوں یعنی عرفانہ عزیز کی۔

پاکستان میں اردو ناول کی نقش گری میں خواتین کا حصہ مردوں سے کچھ کم نہیں بلکہ میں تو یہ کہوں گی کہ کچھ زیادہ ہی ہے ہمارے عہد کا سب سے متنازع فیہ اور اہم ناول "آگ کا دریا" پاکستان ہی میں لکھا گیا "سفینۂ غم دل" اور "آخر شب کے ہم سفر" کا ڈول بھی قیام پاکستان کے دوران ڈالا گیا "کار جہاں دراز ہے" میں بھی ان کے قیام پاکستان کے نقوش خاصی اہمیت

رکھتے ہیں۔ قرۃ العین نے وقت کے سیل رواں میں اپنے کرداروں کے ذریعہ برِ عظیم کے مختلف ثقافتی دھاروں کو پیش کیا ہے۔ پاکستان کی اُردو ناول نگاری کا دوسرا اہم نام خدیجہ مستور کا ہے اُردو میں برِ عظیم جنوبی ایشیا کی سیاست کو فکشن کا اہم موضوع پاکستان ہی میں بنایا گیا اور اس میں عورت کو ہی اولیت حاصل ہے۔ "آنگن" میں جد و جہد آزادی اور سیاست کو خدیجہ نے بڑی معروضیت کے ساتھ پیش کیا ہے ان کے تمام کردار انفرادیت کے مالک ہیں "آنگن" متحدہ برِ عظیم پاک و ہند کے متوسط مسلم معاشرے کا عکس ہے۔ اس کے نسوانی کرداروں میں بڑی قوت ہے خاص طور پر عالیہ کا کردار مطالبہ پاکستان کے پیچھے موجزن جذبات اور کچلے جانے کے احساس کو پیش کرتا ہے خدیجہ کا دوسرا ناول "زمین" جوان کی موت کے بعد شائع ہوا وہاں سے شروع ہوا جہاں "آنگن" ختم ہوتا ہے۔ "آنگن" کے بعد کئی ناول اس موضوع پر لکھے گئے مثلاً "داس نسلیں" "اور بستی" لیکن خدیجہ کی اولیت اور اس کی معروضیت اپنی مثال آپ ہے۔ جمیلہ ہاشمی کے تینوں ناول "تلاش بہاراں" "دشت سوس" اور "چہرہ بہ چہرہ" بہت کامیاب ہیں "دشت سوس" میں منصور حلاج کے افکار اور ذات کو فکشن کا پیکر دیا گیا ہے اور "چہرہ بہ چہرہ" قرۃ العین طاہرہ کا مطالعہ ہے بقول اقبال "خاتون عجم" جو "انکار" اور "حرف انکار" کی علامت ہے۔ دشت سوس جمیلہ کا مشکل ترین ناول ہے لیکن وہ اپنی دانشورانہ ہنرمندی سے خود بھی بچ گئیں اور اپنے ہیرو کو بھی بچا لے گئیں ورنہ منصور حلاج کا وزنی پیکر دونوں کو کچل کے رکھ دیتا اور یقیناً فن میں یہ احتیاط دانشوری کے بارگراں کو گوارہ کرنے اور اپنے آپ پر سہل کرنے سے آتی ہے۔ میں آواز سے تیز رفتار طیاروں کے عہد میں عورت کی ادبی دانشوری کو اسی تیزی اور رفتار کے ساتھ آپ کی خدمت میں پیش کرنے کی کوشش کر رہی ہوں لیکن عورت کی دانشوری کی یہ کہانی خاصی لمبی ہے۔ الطاف فاطمہ کے ناول "دستک نہ دو" میں نازک خدوخال سے لے کر چٹانی چہروں اور شمع سان پگھلتی طبیعتوں سے لے کر سمندروں جیسی ذات والے کردار موجود ہیں۔ لیکن یہ سب کردار ہمارے اردگرد کے زندہ جیتے جاگتے ہمارے ذہنوں میں موجود دلوں میں دھڑکتے کردار ہیں یہ سب زمینی کردار ہیں اور زمین سے یہ قربت ایسی دانش وری کو جنم دیتی ہے جو کتابی نہیں ہوتی مگر زندگی کے مسئلوں کی گرہوں کو کھول دیتی ہے گیتی کی "متضاد" اس دانش کی ایک معکوس شکل ہے۔ بظاہر یہ کھوٹا سکہ ہے لیکن وقت پر انسانی خرید و فروخت منڈی کے بازار میں یہی چلتا ہے، اور زندگی کی ناؤ کھیتا ہے۔

الطاف فاطمہ کا ناول "چلتا مسافر" ہجرتوں کا المیہ ہے یہ یوپی، پنجاب، بہار کی ایکتا سے شروع ہوتا ہے نفرتوں، محبتوں، محبتوں اور سیاست سے جنگ کرتی ہوئی حیات کو یوں گرفت میں لیتا ہے کہ مدتوں قاری اس کی گرفت و طول گرفت سے آزاد نہیں ہو پاتا ناول کا اختتام ہیرو کے خیال کے راستے پاکستان میں داخلے پر ہوتا ہے اور یہ

نئی ہجرت آنسو بن کر قاری کی آنکھ سے ٹپک پڑتی ہے اور ہیرو کا سفر پٹنہ بہار سے پاکستان تک کا سفر نہیں بلکہ آنسو کا دل سے آنکھ تک کا سفر بن جاتا ہے۔ آج ایشیا مہاجروں کی سرزمین ہے اور مجھے یقین ہے کہ اردو دنیا کا ہر مہاجر اس ناول کو مذہب، ملت، جغرافیائی حدود سے بلند ہو کر پڑھے گا اور متاثر ہوگا۔ اُردو تو خود بھی دردِ ہجرت سے آشنا ہے۔ وہ جہاں ہوتی ہے اس سے "ڈومیسائل" مانگا جاتا ہے۔ اور وہ "سائل" کی طرح نظر جھکا کر رہ جاتی ہے۔ اب انسانوں کو یہ کون بتائے کہ زبانیں سائل نہیں "ان داتا" ہوتی ہیں۔ پاکستانی ناول نگاری میں رضیہ فصیح احمد، نثار عزیز بٹ، سائرہ ہاشمی، فردوس حیدر، اور دوسری خواتین نے بھی ناول لکھے ہیں۔ لیکن حالیہ ناولوں میں سب سے زیادہ توجہ کا مستحق بانو قدسیہ کا ناول راجہ گدھ ہے جو آج کل زوردار بحث کا موضوع بنا ہوا ہے۔ مخصوص ذہنی ساخت کے ادیبوں کا جدید فلسفہ اس انتشار میں وحدت کا تاثر رکھنے والے ناول کا موضوع ہے۔ اور یہ ناول ایک مرتبہ پھر عورت کی جرأت رندانہ کا مظہر ہے اور جس طرح افسانے کی دنیا میں عصمت اپنے مزاج آہنگ کے ساتھ وارد ہوئیں تھیں، بانو قدسیہ نے اپنے تمام تر دھیمے پن، اخلاقیات اور جدید تصوف کے جلو میں خاصے "ملنگی" انداز میں ناول کی فضا میں ہلچل پیدا کرنی چاہی ہے۔ یہ ناول پاکستان بنانے والی نسل اور بعد کی نسل کے تضادات، کشمکش اور CONFLICT کو پیش کرتا ہے گدھ لالچ کی علامت ہے۔

" GREED میں مبتلا یہ لوگ ہمیں ایک ہی میراث دے سکتے ہیں CONFLICT اندر کا تضاد، حالات کا تضاد، شخصیت کا تضاد" اس ناول میں آشوبِ آگہی بھی ہے۔ پڑھائی نے میری زندگی کو آسان نہیں بنایا ہاں مجھ میں ایک وجدان پیدا کر دیا ہے۔ اب میں جانتا ہوں "سر" ANXIETY کے ہائپر ٹینشن دراصل بیماریاں نہیں ہیں۔ یہ ماڈرن تعلیم یافتہ حساس آدمی کا مقدر ہیں۔"

سامعین! عورت کی دانشوری نے ہمیں اپنی موجودہ صورتِ حال سے آگاہ کر دیا ہے اور کل یہی دانشوری نئے تعلیم یافتہ حساس آدمی کا مقدر بدل دے گی۔ مگر یہ بات مسلّم ہے کہ ان بیماریوں کی جگہ کچھ نئے گہرے دکھ آدمی کا مقدر بن جائیں گے۔ عورت مریم بنے گی لیکن اس کے لیے اس کو اپنا مقام پہچاننا اور اپنانا ہوگا۔ اور خدا کرے وہ وقت جلد آئے کہ عورت اپنی دانشوری سے "آدم" کے دکھوں تک پہنچے اور اس کے وجود کا ہاتھ ان دکھوں کا مرہم بن جائے۔

جناب مسعود احمد برکاتی
ایڈیٹر "نونہال"
ہمدرد فاؤنڈیشن (پاکستان)

آزادی کے بعد اردو دانشوری کا جائزہ

اردو صحافت

اصل موضوع سے پہلے میں چند جملے لفظ دانشوری کے متعلق کہنا چاہتا ہوں جس کے بارے میں کئی دن سے گفتگو ہو رہی ہے۔ دعوت نامے میں اردو دانشوری یا Urdu intellectualism کے الفاظ سے میرے ذہن میں جو بات آئی وہ یہ تھی کہ اردو ادب کے علاوہ علم کی مختلف شاخوں میں جو کام ہوا ہے اس کا معنوی جائزہ مقصود ہے۔ اس کی مزید وضاحت دعوت نامے کے اس جملے سے بھی ہوتی ہے کہ "اردو میں دانشوری کے عناصر کی تلاش شعر و ادب میں بھی ہو سکتی ہے اور علوم میں بھی۔ علوم میں مذہبیات بھی شامل ہیں"۔ میں نے ان الفاظ سے یہی بات اخذ کی کہ علم و ادب کی مختلف اصناف کے معنوی سفر پر نظر ڈالنا مطلوب ہے۔

اب رہ گئی یہ بات کہ دانشوری سے کیا مراد ہے یا دانشوری کی کیا تعریف ہے تو ظاہر ہے کہ اس پر مختلف نقطۂ نظر اور مختلف سطحوں سے گفتگو ہو سکتی ہے اور سیمینار کی پچھلی نشستوں میں ہوئی بھی ہے۔ بعض مباحث ایسے ہوتے ہیں کہ ان پر کبھی کامل اتفاق رائے نہیں ہوتا لیکن غور و فکر اور بحث و تمحیص جاری رہتی ہے۔ دانشوری بھی اسی قسم کی بحث معلوم ہوتی ہے۔ یہ لفظ اردو میں خاصا نیا ہے اور اس میں شک نہیں کہ مغربی زبانوں کے حوالے سے اردو میں رائج ہوا ہے۔ لفظ دانش اور دانش مند کافی پرانے لفظ ہیں، لیکن ان کو اس معنی میں استعمال نہیں کیا گیا جس معنی میں دانشوری اور دانشور چند برسوں سے استعمال ہو رہے ہیں۔ مفہوم کے فرق ہی کی وجہ سے دانش مند کو چھوڑ کر دانشور کا لفظ اختیار کیا گیا۔ بہرحال دانشوری کے بارے میں میرے ذہن میں جو خیالات آتے ہیں ان کو میں یوں ادا کر سکتا ہوں کہ کسی شعبۂ علم میں اعلیٰ ذہن کی کارفرمائی سے جو فکری نتائج مرتب ہوتے ہیں ان کو دانشوری سے موسوم کیا جا سکتا ہے۔ یہ وضاحت ضروری ہے کہ محض کسی علم میں مہارت چاہے وہ مہارت تامہ ہی کیوں نہ ہو دانشوری نہیں کہلائے گی یا پھر اس طرح سوچ لیجیے کہ کسی سوسائٹی کی ذہنی زندگی اعلیٰ سطح پر جو فکری لہریں کارفرما ہوتی ہیں وہ اس سوسائٹی کی دانشوری ہوئی۔ ایک اور انداز سے بھی اس تصور کو سمجھنے

کی کوشش کی جاسکتی ہے کہ اعلیٰ انسانی اقدار کی وضاحت، حمایت، حفاظت یا ان کی یاد دہانی یا ان کو فکر کی سطح پر اجاگر کرنا دانشوری کا حصہ ہے۔ یوں تو اعلیٰ اقدار کسی دانشور کی محتاج نہیں ہیں، لیکن کسی مخصوص سوسائٹی میں، مخصوص حالات میں، مخصوص ذریعۂ ابلاغ اور مخصوص زبان میں ان کا اظہار ایک دانشور کا کام ہے۔ اس حوالے سے جب آپ سوچیں گے تو دانشور کے لئے کئی خصوصیات اور کئی تقاضے ذہن میں آئیں گے۔ سب سے پہلی خصوصیت تو ماحول سے اس کی بلندی ہے۔ اس بلندی کے بھی کچھ تقاضے ہیں جن میں سب سے اہم اس کا ذاتی مفاد، خوف اور وقتی مصالح سے بالاتر ہونا ہے، کیونکہ دانش کو جو چیز سب سے زیادہ نقصان پہنچاتی ہے بلکہ ہڑپ کر جاتی ہے وہ ہے صداقت کی کمی۔ دانشور کی دوسری خصوصیت "کہاں سے آئے ہیں" اور "کہاں جانا ہے" کا واضح علم ہے۔ دانش کا تعلق انسان سے ہے اور انسان کسی نہ کسی سماج کا حصہ ہوتا ہے چنانچہ دانشور کو یہ علم ہونا چاہیئے کہ اس کا سماج کہاں کھڑا ہے اور اس کو کھڑا رکھنے کے لئے اور آگے بڑھانے کے لئے کیا رُخ اختیار کرنا چاہیئے۔ اس مقصد کے لئے کسی ایک علم میں کامل ہونے سے زیادہ مختلف علوم سے ایک حد تک واقفیت مفید ہے۔ دانشور کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ اس کا ذہن محدود، جماعتی، گروہی یا جغرافیائی بندشوں سے آزاد ہو اور وہ قدیم کا پرستار یا جدید سے مرعوب نہ ہو۔ نہ وہ قدیم کو بلاوجہ ترک کرنے پر مصر ہو اور نہ وہ نئی پیش رفتوں سے خائف ہو۔ اسی سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ توازن بھی دانشوری کا ایک حصہ ہے۔ مثلاً مسلمات شکنی کو بھی دانشور کے لئے بعض اہل علم نے ضروری بتایا ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ مسلمات شکنی کی بھی کوئی حد ہوگی۔ کیا تمام مسلمات کو رد کر دیا جائے یا کیا جاسکتا ہے۔ میرے خیال میں تو یہ ناممکن ہے۔ ہر فکر کی صغریٰ کبریٰ ہوتی ہے۔ جب آپ یہ تسلیم کر لیں گے کہ اس وقت اندھیرا ہے تب ہی تو اس کو دُور کرنے کی تدبیر بتائیں گے۔ وہ تدبیر کچھ بھی ہوسکتی ہے، لیکن اندھیرے کے وجود کو تسلیم کرنا اور اس کے وجوہ سمجھنا ہر حال ضروری ہے۔ مسلمات شکنی کے لئے بھی آپ کے قدم زمین پر ہونے چاہئیں۔ جب آپ خلا میں جانا چاہتے ہیں تب بھی آپ کو اپنا سفر زمین ہی سے شروع کرنا پڑتا ہے، لہٰذا میری رائے میں مسلمات شکنی دانشور کی بنیادی اور واحد خصوصیت نہیں ہوئی۔ ہاں مسلمات شکنی کی ذہنی صلاحیت اور اخلاقی جرأت دانشور میں لازماً ہونی چاہیئے۔ میں اس کو یوں بھی کہنا چاہوں گا کہ مسلمات کو توڑنا نہیں بلکہ آگے بڑھانا اہمیت رکھتا ہے۔ ایک سوسائٹی کے لئے جو چیز اچھی ہوتی ہے وہ ضروری نہیں ہے کہ دوسری سوسائٹی کے لئے بھی مفید ہو۔ پاکستان یا ہندوستان کے دانشور کو جن مسائل کا سامنا ہے وہ روس یا امریکا کے دانشور کے مسائل نہیں ہیں، اس لئے مسلمات شکنی میں بھی اس کو اپنی سرزمین کے مخصوص تقاضوں کو پیش نظر رکھنا پڑے گا۔

بات طویل ہو رہی ہے لیکن ایک بات اور کہہ دوں کہ ہمیں دانشوری کے اعلیٰ معیار کی تلاش کو مسئلہ نہیں بنانا

چاہیے، کیونکہ میرے خیال میں اعلیٰ سطح کی دانشوری کے لئے اعلیٰ اداروں کا وجود ضروری ہے۔ اگر کوئی مثالی دانشور ہمارے معاشرے میں پیدا ہو بھی جائے تو اس کو اس معاشرے میں کون سمجھے گا۔ اس کو فاترالعقل، مرفوع القلم یا مجنوں ہی کہا جائے گا۔ اور انسانی تاریخ ایسی مثالوں سے خالی نہیں ہے۔ کسی شخصیت کے متعلق یہ جو کہا جاتا ہے کہ وہ وقت سے پہلے پیدا ہوگئی تھی، وہ بھی کچھ اسی قسم کی بات ہے۔

بہرحال ادب کی مختلف اصناف اور علمی شعبوں میں دانشوری کے جائزے کے کچھ حدود ہیں۔ ہمیں اپنی سطح پر ہی اس کا جائزہ لینا ہوگا۔ بات یہ ہے کہ اعلیٰ درجے کا ادب ہی اہم نہیں ہوتا، کم درجے کا ادب بھی اپنی افادیت رکھتا ہے، بشرطیکہ وہ ادب ہو۔ کسی زبان کے سب ادیب ہی تو بڑے ادیب نہیں ہوتے، چھوٹے ادیب ہی زیادہ ہوتے ہیں اور بڑے ادب کی تلاش میں بہت کچھ پڑھنا پڑتا ہے۔

میں اس کے بعد نہایت اختصار کے ساتھ اردو صحافت کے متعلق چند باتیں عرض کروں گا۔ تفصیلی جائزے کے بجائے اس بہت ہی مختصر وقت میں جائزے کے نتائج ہی پیش کئے جا سکتے ہیں۔ یہ بات بھی عرض کر دوں کہ آزادی کے بعد اردو صحافت کے بارے میں میرا مطالعہ پاکستانی صحافت کی حد تک محدود ہے۔ ہندوستانی اخبارات تک میری دسترس نہیں ہے۔ نیز میں اس وقت صرف روزناموں کے بارے میں کچھ کہوں گا۔

آزادی سے پہلے صحافت ایک مشن کی حیثیت رکھتی تھی۔ ایک پیغامبر کا کردار ادا کرتی، ایک مصلح کی خدمت انجام دیتی تھی۔ اس وقت عوام کو بیدار کرنا، غلامی سے نجات حاصل کرنا، آزادی کے فیوض بتا کر جد و جہد پر آمادہ کرنا صحافت کے اہم ترین مقاصد تھے۔ غیر ملکی اقتدار کے نقصانات جتانا اور آزادی کی راہ میں حائل قوتوں سے مقابلہ بھی اسی ذیل میں آتا ہے۔ اس جد و جہد کے قائدین کے لئے جن خصوصیات کی ضرورت ہوتی ہے وہ کسی نہ کسی حد تک دانشوری کے زمرے میں آجاتی ہیں۔ اس زمانے کے متعدد بڑے صحافی، تحریک آزادی کے رہنما بھی تھے۔ آزادی کے بعد صحافت کا یہ کردار تو بڑی حد تک ختم ہوگیا۔ اس کے فوراً بعد اخبارات کے پیش نظر جو مقصد تھا وہ تھا ملک کا بقا اور استحکام۔ اس کام کے لئے جن مسائل کا سامنا تھا اخبارات کی توجہ ان سے عوام کو باخبر رکھنے اور ان کے حل کی طرف رہنمائی کرنے پر صرف ہوئی۔ تقسیم سے قبل جو اردو اخبارات نکلتے تھے ان میں سے کچھ کراچی منتقل ہو گئے اور بے سروسامانی اور کم وسائل کے باوجود قدم جمانے کی کوشش کرتے رہے۔ اس مقصد کے لئے ان کو سنسنی خیزی کی آمیزش سے بھی کام لینا پڑا۔ ابتدا اردو اخبارات خبر کے ذریعے کا حوالہ دینا ضروری نہیں سمجھتے تھے یا ان کے لئے حوالہ دینا مشکل تھا، لیکن اب جب کہ ساری دنیا میں ابلاغ عامہ تکنیکی ذرائع خوب ترقی کر چکے ہیں اور اردو اخبارات کے مالی وسائل ان سے فائدہ اٹھانے کی

سکت بھی رکھتے ہیں نیز خبر رساں ایجنسیوں کا نظم نہایت مستحکم اور وسیع ہو چکا ہے، اردو اخبارات بالعموم نہ صرف خبر کا ذریعہ واضح طور پر بتاتے ہیں بلکہ ایجنسی کی اسٹوری کے علاوہ اپنے خاص نمائندوں کے حوالے سے بھی تفصیلات میں اضافہ کرتے ہیں۔ خبروں کے دائرے یا موضوعات میں بھی وسعت ہوئی۔ مقامی، ملکی اور اطراف ملک کی خبروں کے ساتھ بین الاقوامی، سائنسی، سماجی، ثقافتی، علمی خبروں کا احاطہ بھی ہونے لگا ہے۔ تنوع اور قارئین کی دلچسپی میں اضافہ ہوا ہے۔ عالمی منظر بھی پہلے کے مقابلے میں کچھ اجاگر ہوا ہے، اگرچہ اب بھی اس پہلو کو مزید ترقی دینے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ پہلے اخباری نمائندوں اور نامہ نگاروں کے نام نہیں آتے تھے، لیکن اب ہمیشہ نہیں تو کبھی کبھی اخبار اپنے نامہ نگار کا نام بھی خبر کے شروع میں دے دیتے ہیں۔

اخبار بینی اور اخبارات کی اشاعت میں اضافے اور صنعتی ترقی کی وجہ سے اشتہارات کی کثرت سے اخبارات کو جو مالی استحکام میسر آیا، اس نے صحافت کو مشن کے بجائے صنعت بنا دیا۔ چنانچہ اخبارات کو بھی کم و بیش انہی مسائل کا سامنا کرنا پڑتا ہے جو دوسری صنعتوں کو پیش آتے ہیں۔ حالات کار، اوقات کار، ملازمت کی ضمانت، سالانہ ترقی کا لزوم، گریڈوں کا اطلاق اور دیگر مسائل کے علاوہ سب سے بڑا فرق یہ پیدا ہوا کہ ایک طرف مالکان یا منتظمین کی نظر میں اخبار کا مالی استحکام زیادہ اہمیت اختیار کر گیا۔ دوسری طرف عامل صحافیوں میں مشنری جذبہ کم سے کم تر ہو کر صرف ذریعۂ معاش کی حیثیت اختیار کر گیا۔ ظاہر ہے کہ دانشوری کے نقطۂ نظر سے یہ صورت حال قابل اطمینان نہیں ہے۔

آزادی کے بعد اخبارات میں ایک اور نمایاں تبدیلی مدیر یا مدیر اعلیٰ کے مخصوص نقطۂ نظر اور خاص اسلوب کی اہمیت میں کمی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اب کسی اخبار پر مدیر کی مخصوص چھاپ نظر نہیں آتی یہاں تک کہ کسی اخبار کا مدیر تبدیل ہو جانے کے بعد عام قاری کو مہینوں تک احساس نہیں ہوتا۔ چند شوقین قارئین البتہ تبدیلی کو محسوس کر لیتے ہیں۔ جو اخبارات کسی مخصوص نظریہ کے علمبردار یا کسی نظریاتی جماعت کے ترجمان ہوتے ہیں وہ خبروں، اداریوں، شذروں، تبصروں اور کالموں میں اپنے نقطۂ نظر کو حاوی رکھتے ہیں، لیکن ان میں بھی مدیروں اور عامل صحافیوں کی اہمیت ثانوی ہو گئی ہے۔ جو عملہ رکھا جاتا ہے وہ اس نقطۂ نظر کا دل سے حامی ہو یا نہ ہو اس کا قلم ضرور حمایت میں چلتا ہے۔ لیکن ایسے اخبارات کی اشاعت کو اب تک وہ وسعت حاصل نہ ہو سکی جو غیر نظریاتی، غیر جماعتی یا تجارتی اخبارات نے حاصل کر لی ہے۔ ایسے اخبارات کی اشاعت لاکھوں میں پہنچ گئی ہے اور بعض اخبارات بیک وقت کئی کئی شہروں سے شائع ہو رہے ہیں۔ ان اخبارات کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ کسی خاص نظریہ کے حامل نہ ہونے کی بنا پر ہر نقطۂ نظر اور ہر جماعت کی خبروں اور مضامین کو کچھ نہ کچھ جگہ دیتے ہیں۔ ان کے علاوہ چھوٹے چھوٹے گروہوں، انجمنوں اور حلقوں کی خبریں اور اطلاعات بھی شامل کر لیتے ہیں۔

صحافت کو جمہوریت کا چوتھا ستون کہا جاتا ہے، لیکن عام طور پر حکومتیں اس کو اپنا ستون سمجھتی ہیں اور چاہتی ہیں کہ اخبارات صرف حکومت کا نقطۂ نظر پیش کریں اور حکومت سے مختلف زاویۂ خیال کو جگہ نہ دیں۔ انتظامی معاملات کے علاوہ سیاسی، معاشی، سماجی اور ثقافتی مسائل میں بھی حکومت کی خواہش ہوتی ہے کہ صرف اسی کے انداز فکر کی اشاعت کی جائے۔ اس کی نظر میں دوسروں کی سوچ ملک و قوم کے لئے اور امن و انتظام کے لیے مسائل پیدا کرتی ہے۔ اخبارات کو قابو میں رکھنے کے لیے حکومتیں تمام ممکنہ حربے استعمال کرتی ہیں۔ سرکاری اشتہارات تو اپنا کام دکھاتے ہی ہیں، قوانین بھی اقتدار کی ڈھال بنتے ہیں۔ اس کے علاوہ صحافیوں سے حکمرانوں کے ذاتی مراسم اور مراعات بھی رنگ لائے بغیر نہیں رہتیں۔ یہ طریقے کام نہ آئیں تو پھر دوسرا انداز ہے۔ تہدید، تخفیف اور تعزیر کو استعمال کیا جاتا ہے۔ سنسر، کاغذ کے لائسنس اور سب سے آخر میں ضمانت اور اخبار کی بندش بھی ہو سکتی ہے۔ اخبارات کو مستقل تابع فرمان کرنے کے لیے نیشنل پریس ٹرسٹ قائم کیا گیا اور آزاد خیال اخباروں کے گلے میں طوق حمایت ڈال دیا گیا۔ میں صحافت کو سیاست کی سوتیلی بیٹی کہتا ہوں کہ اس سے کام تو پورا لیا جائے لیکن اپنی مرضی کے خلاف اس کو چوں نہ کرنے دیا جائے۔ لیکن شاید دوسرے ملکوں میں بھی تجربہ ہوا ہے کہ سرکاری یا سرکار پرست اخبارات کو اعتبار و مقبولیت کی عوامی سند نہیں ملتی۔ ہمارے یہاں بھی یہی ہوتا ہے۔ سرکاری اخبارات کے خسارے سرکار ہی کو پورے کرنے پڑتے ہیں۔

اخباری صنعت کی ترقی کا ایک اثر صحافیوں کی مالی حالت کی بہتری بھی ہے۔ اگرچہ اس کی سطح اب بھی معیاری نہیں کہوں گا لیکن ابتدائے آزادی کے مقابلے میں صورت حال بدل گئی ہے۔ وہ صحافی اب بھی مسائل سے دوچار رہتے ہیں جن میں کسی درجے میں آزاد فکر اور روشن خیالی کی رمق ہو۔ اس کے برعکس ہم آواز صحافیوں کی راہ آسان ہوتی ہے۔ اول الذکر صحافیوں کا وجود غنیمت ہے لیکن تعداد قابل لحاظ نہیں ہے۔

اردو اخبارات نے ظاہری لحاظ سے جو ترقی کی ہے اس کو اطمینان بخش کہا جا سکتا ہے۔ صفحات میں اضافے کے علاوہ صاف ستھری طباعت، تصویروں کا استعمال، رنگین صفحات کا اضافہ، مضامین کا تنوع، خبروں کی کثرت، فیچروں اور کالموں کا اہتمام، لے آؤٹ اور سیٹنگ کی حسن کاری، سرخیوں اور عنوانات کی نفاست سے اخبارات کی صورت پرکشش ہو گئی ہے۔

اخبارات میں ہفت روزہ ایڈیشن (اتوار اور جمعہ کو) کے علاوہ ہفتے کے مختلف دنوں میں بھی ایڈیشنز کا رواج ہے مثلاً کسی دن اخبار کے رنگین صفحات کھیل سے متعلق ہیں تو کبھی خواتین کے لئے وقف ہیں، کسی دن شو بزنس پر مضامین، تصاویر اور تبصرے شامل ہیں تو کسی دن مذہبی فیچر چھا رہا ہے۔ ہفت روزہ ایڈیشن یا بعض اخبارات میں ویک اینڈ میگزین کے نام سے آدھے سائز پر ۳۲، ۴۰ صفحات کا گویا پورا رسالہ آرہا ہے جس میں ہر موضوع پر مضامین موجود ہیں۔ مضامین

چاہے زیادہ معیاری نہ ہوں، لیکن ان کی معلوماتی حیثیت اور دلچسپی بہرحال اپنی جگہ ہے۔ اس کا ایک نتیجہ یہ بھی ہوا کہ ہفتہ وار اخبارات تقریباً ختم ہو گئے۔ کچھ سخت جان جو باقی رہ گئے ہیں ان کی اشاعت کتابوں کی طرح ہے، یعنی محدود ہے بلکہ ان کا اثر ماہناموں پر بھی پڑا ہے۔ ادبی ماہنامے تو بے چارے بہت ہی سکڑ گئے۔ ان کے پڑھنے والے بھی زیادہ تر لکھنے والے ہی رہ گئے ہیں۔ ادبی رسائل کی زیادہ تر کاپیاں اعزازی تقسیم ہوتی ہیں اور ان کی زندگی فروخت کی نہیں بلکہ اشتہارات اور ان کے مالک مدیروں کے حوصلے کی مرہونِ منت ہے۔ ادبی اور علمی رسائل کو اشتہارات دینے والے ادارے رسائل کی تعداد اشاعت کے پیش نظر نہیں بلکہ تعلقات عامہ یا ادبی دوستی کے ضمن میں اشتہارات دیتے ہیں۔ بہت سے کم اشاعت اخبارات بھی اسی زمرے میں آتے ہیں۔ اس کا ایک اثر یہ بھی ہے کہ اخبارات میں صنعتی اداروں کے خلاف کوئی چیز شائع نہیں ہو سکتی۔ اور اس کے نتیجے میں عوام کی بعض حقیقی مشکلات منظر عام پر نہیں آ سکتیں۔ اس لئے اب بعض ایسے محکموں اور اداروں یہاں تک کہ پولیس کے محکمے نے بھی اشتہارات دینے شروع کر دیے ہیں جن کی کوئی مصنوعات ہیں اور نہ اضافۂ فروخت جن کا کوئی مسئلہ نہیں ہے۔

اخبارات کی تعداد اشاعت میں اضافے سے مختصر وقت میں جلد سے جلد طباعت کے مرحلے کو مکمل کرنے کی ضرورت بھی سامنے آئی۔ اب تک اردو کتابوں کی طرح اردو اخبارات بھی خطِ نستعلیق میں کتابت کے بعد ہی طبع ہو رہے ہیں۔ آزادی کے ابتدائی برسوں میں ایک انگریزی اخبار کا اردو ایڈیشن بھی شائع ہونا شروع ہوا تھا اور اس کے لئے کتابت کے بجائے نسخ ٹائپ کا طریقہ اختیار کیا گیا تھا، لیکن یہ اخبار بہت جلد بند ہو گیا۔ اس کے بعد اردو کے ایک بڑے اخبار نے چند صفحات ٹائپ میں شائع کرنے شروع کئے، لیکن ان کو بھی عوام نے شرفِ قبول نہیں بخشا۔ آخر اب کمپیوٹر کی برکت سے نستعلیق کی مشینی کتابت کی راہ نکلی ہے اور فی الحال دو بڑے اخبارات اس سے فائدہ اٹھا رہے ہیں۔ اس طریقے میں ابھی کچھ کمیاں ہیں، لیکن سائنس کے اس فیض سے اردو کی ترقی میں جو مدد ملے گی وہ بڑی امید افزا ہے۔

آزادی کے بعد اردو اخبارات میں جو اضافے ہوئے ہیں ان میں روزانہ ایک قطعہ، مزاحیہ کالموں کا التزام، مختلف شعبہ ہائے زندگی کے ممتاز افراد کے انٹرویوز، بزرگ رہنماؤں اور ادیبوں کی یادداشتیں، تحریک آزادی کا تاریخی مواد، غیر ملکی کتابوں کے ترجموں کی قسط وار اشاعت، نمایاں شخصیتوں اور ماہرین کے کالم اور بعض اخبارات میں انگریزی کے مضامین شامل ہیں۔ اس کے علاوہ ادب اور ادیبوں اور کتابوں کے متعلق مستقل صفحات کی شمولیت بھی ایک خوشگوار اضافہ ہے۔ ان صفحات کے علاوہ بھی اب اخبارات میں ادیبوں اور کتابوں کی تقاریب اجرا کی خبروں کا

احاطہ ہونے لگا ہے۔ اردو اخبارات اب بھی خبروں کے علاوہ مضامین اور مواد میں کم و بیش پچاس فیصد انگریزی کا تراجم پر انحصار کرتے ہیں۔ بعض اخبارات نے انگریزی کے معروف و مشاق اخبار نویسوں سے اردو میں لکھوانا شروع کیا۔ اس طرح اردو میں بعض نئے موضوعات اور جدید رجحانات بھی قاری تک پہنچنے لگے ہیں۔

آخر میں میں یہ عرض کروں گا کہ صحافیوں کی نئی نسل اپنے مطالعہ، معلومات اور زبان کی مہارت میں معیار کے اس درجے پر اپنی اعلیٰ تعلیمی اسناد کے باوجود نظر نہیں آتی جو آج سے دو تین دہائیوں پہلے کے صحافیوں میں رسمی تعلیم اور باقاعدہ تربیت کی کمی کے باوجود موجود تھی۔ اس کے ساتھ قومی شعور اور عالمی رفتار سے واقفیت کی سطح بھی بڑھانے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ اردو صحافت اب بھی جرأت مند، باشعور اور قلم پر پوری گرفت رکھنے والے صحافیوں کی منتظر ہے۔

••

جناب احمد جمال پاشا
(لکھنؤ۔ بہار سیوان)

اردو ظرافت میں دانشورانہ فکر آزادی کے بعد

آزادی کے بعد اردو ظرافت میں دانشورانہ فکر کی ہمیں جو روایت ملی وہ ایک تو پرانی ظرافت کی روایت کا تسلسل ہے۔ دوسری جس کی "اودھ پنچ" سے ابتدا ہوتی ہے۔

پرانی ظرافت کی فکر کا محور فرد تھا۔ ہزل، ہجو، زٹل، ریختی، واسوخت اور شہر آشوب جس میں زاہد، واعظ محتسب، ناصح سے چھیڑ چھاڑ، احباب، معاصرین، سرکاری عملوں اور سرپرستوں کو بغض و عناد کا نشانہ بنایا جاتا۔ اس میں کہیں کہیں کچھ سماجی، معاشی، تہذیبی اور معاشی ابتری کی جھلکیوں میں فکر و دانش کے جگنو بھی چمک جاتے۔ قدیم داستانوں میں عیاروں کی عیاری سے پیدا ہونے والی ظرافت تفنن طبع تک محدود تھی۔ چھبیلی بھٹیارن اور قصہ عورت ڈلہ، مضامین اور نثر میں میر جعفر زٹلی کے نسخے چل رہے تھے۔

جدید اردو ظرافت کا نقطہ آغاز مرزا غالب ہیں، خطوط غالب۔ اسی رنگ میں مضامین سرسید، نذیر احمد کا ابن الوقت اور مرزا ظاہر دار بیگ اس کی توسیع ہیں۔ ظرافت میں دانشورانہ فکر کا وسیع کینوس "اودھ پنچ" ہے، جو پہلی بار اجتماعی زندگی اور سماجی فکر سے ظرافت کا رشتہ جوڑتا ہے۔ ملکی، قومی اور تہذیبی مسائل کی عکاسی کر کے معاشرہ نگاری کی بنیادوں کو مستحکم کرتا ہے۔ ظرافت کے وسیلے سے فکر و دانش کے چراغ روشن کرتا ہے۔

"اودھ پنچ" کے بعد بیشتر ظرافت شاعری، مضمون نگاری اور کالم نگاری کی شکل میں ملتی ہے۔ بتدریج یہی مزاج بن جاتا ہے۔ شاعری وقتی، صحافتی اور موضوعاتی نظموں، منظوم لطائف اور ہزل کے دامن میں محدود ہو جاتی ہے۔ مضمون نگاری اور کالم نگاری ترقی کی منزلیں طے کرتی ہیں۔

آزادی کے بعد اردو ظرافت میں اگر دانشورانہ فکر شعرا کی بھیڑ بھاڑ میں تلاش کی جائے تو چند ظریف شعرا ایسے دکھائی دیتے ہیں جو فنی اعتبار سے سنجیدگی سے اس رنگ کو اپناتے ہیں اور ان کے یہاں ہمیں سماجی ناہمواریوں کا مواد مل جاتا ہے۔ ان میں مجید لاہوری، شاد عارفی، سید محمد جعفری، رضا نقوی واہی، مرزا محمود سرحدی، فرقت کاکوروی

اور دلاور فگار قابلِ توجہ ہیں۔ اکبر الہ آبادی نے مشرق کی ترجمانی میں فکر و فن کو جس بلندی تک پہونچا دیا تھا۔ اُس تک ان میں سے کسی کی رسائی نہ ہو سکی۔ ہزل کے پیش کش خیالات سے عشق، نظم نگاری سے بڑا کام لینے، عصری ناہمواریوں پر گرفت نہ ہونے، فنی باریکی پر تن آسانی اور مشاعرے کی عام پسندی نے ترقی معکوس کی جو صورت حال پیدا کر دی اُس سے فکر نہ صرف متاثر بلکہ محدود بھی ہو گئی۔

مجید لاہوری کے طنز میں سلیقہ تہذیبی وسیلے سے اُبھرتا ہے۔ وہ سیاسی، سماجی ناہمواریوں کو بڑے شگفتہ انداز میں نشانہ بناتے ہیں۔ ان کے طنز میں شوخی، شگفتگی اور بے ساختگی سے بشاشت اُبھرتی ہے۔ "آزادیوں کا دور ہے" "مردم شماری کے بعد" "دستور بن رہا ہے" "یہ کیسی آزادی۔؟" اور "کل بھی ہم آزاد تھے" ان کی فکر و فن کے بہترین نمونے ہیں۔

شاد عارفی کا فن طنز کا ہے جس میں مزاح کا خوشگوار امتزاج ہے۔ ان کے یہاں طنز معاشرتی زندگی کی ترجمانی کا وسیلہ ہے۔ جس میں بھی ان کے عہد کی بے چینی اور بے بسی نظر آتی ہے۔ ان کے تیور اور لہجہ کا تیکھا پن فوراً اپنی جانب متوجہ کر لیتا ہے۔ وہ دولت مند طبقے کے کھوکھلے پن پر سخت حملے کرتے ہیں جس نے ان کی شاعری کو ایک سماجی رزمیہ بنا دیا ہے۔ جس سے ان کی فکر و دانش کا سورج طلوع ہوتا ہے۔ سماجی نمائندوں کے کیریکٹر بھی انھوں نے بڑے ہی دلچسپ پیش کیے ہیں۔ فکر و فن میں اکبر کے بعد شاید ہی کسی کا چراغ ان کے سامنے جل سکے۔

سید محمد جعفری کو اساتذہ کے کلام کی تحریف کا سلیقہ ہے۔ ان کی نظر بھی سماج کی دکھتی رگوں پر ہے۔ وقتی اور ہنگامی واقعات پر ان کی خاصی گرفت ہے، جو مزاج کی دلکشی اور آمد کے باوجود ان کی فکر کے دائرے کو محدود کر دیتی ہے۔ ان کے یہاں ظرافت شعر و ادب، معاشرت، سیاست اور تہذیب میں بے راہ روی کو نشانہ بنانے سے ابھرتی ہے۔

رضا نقوی واہی طنز نگار ہیں ان کے طنز کا نشانہ فرد بھی ہے اور سماج بھی۔ ان کے طنزیہ بیان میں لطافت ہوتی ہے۔ جا بجا مزاح کی خوشگواری ہے۔ غلط روی، سماجی ناہمواری، ریاکاری اور کھوکھلے پن پر بھی ان کی نظریں ہیں۔ مگر ان کا اصل نشانہ شعر، شاعر، شاعری، مشاعرے اور کاروبارِ شعر و ادب کی ناہمواریاں ہیں۔ ان کا فکری کارنامہ "شعرستان" ہے جو UTOPIA کا درجہ رکھتا ہے۔

مرزا محمود سرحدی ترقی پسند ہیں۔ ان کا طبقاتی شعور ان کی فکر میں نمایاں ہے۔ ان کے کلام میں شگفتگی، بے ساختگی، تیکھا پن، مقصدیت اور سلاست ہے۔ "سنگینے" اور "اندیشۂ شہر" کا بیشتر کلام اسی رنگ کا غماز ہے۔

فرقت کاکوروی کا اصل میدان تحریف ہے۔ انھوں نے "قدمچے" میں جدید شاعری کی ناہمواریوں کو تحریف کا ہدف بنایا ہے۔ فرقت کے یہاں مضحک بیانی اور مبالغے میں عدم توازن نے ان کی فکر اور فن دونوں کو مجروح کیا ہے۔

مسٹر دہلوی کے یہاں فکر کی فراوانی اور فن کا فقدان ہے۔ براہِ راست نصیحت اور خطابت انھیں ایک خاص سطح سے بلند نہیں ہونے دیتی اسی لیے ان کے یہاں ہمیشہ بس ایک آنچ کی کسر رہ جاتی ہے۔

دلاور فگار کے یہاں مذاق، لطیفہ گوئی، وقتی موضوعات، طلبہ، اساتذہ اور شعرا کے چھوٹے چھوٹے پہلوؤں میں ان کی فکر دب سی جاتی ہے۔ "ستم ظریفیاں"۔ "شامتِ اعمال" اور "آداب عرض" وغیرہ میں ان کے بیشتر کلام کا دائرہ بہت محدود ہے۔

مجموعی طور پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ آزادی کے بعد اردو کی ظریفانہ شاعری میں دانشورانہ فکر کی کمی خاصی کھٹکتی ہے۔

مزاح نگاروں یا مضمون نگاروں میں انجم مانپوری، رشید احمد صدیقی اور شوکت تھانوی میں انجم مانپوری نے معاشرتی زندگی کی ناہمواریوں کو اجاگر کرنے میں فکر و فن دونوں سے کام لیا۔ رشید احمد صدیقی کے یہاں "آشفتہ بیانی میری" اور "سرگذشت عہد گل" وغیرہ میں فکر و فن سے متاثر کن حد تک فنکاری ملتی ہے، مگر بیشتر ان کا لہجہ افسردہ اور بیان سنجیدہ ہے۔ مگر "دھوبی" اور ان کے اسی قبیل کے دوسرے مضامین میں یہ رنگ نہیں ملتا۔ ان میں ظرافت جابجا پھڑکتے ہوئے جملوں کی شکل میں ملتی ہے۔ وہ مفکر اور فلسفی زیادہ نظر آتے ہیں۔ ان کے یہاں تہذیبی شکست و ریخت کا ماتم زیادہ ہے۔ خصوصاً "علی گڑھ" ماضی و حال میں"۔

الرحمان

شفیق الرحمان کے یہاں فکر بین السطور میں ملتی ہے۔ اور محمد خالد اختر کی فکر اُن کی ظرافت کو دبا لیتی ہے شفیق اپنے افسانوں اور مضامین میں شوخ و شنگ زندگی کی چمک دمک کے پردے میں سماجی ناہمواریوں کو بڑی فنکاری سے نشانہ بناتے ہیں۔

کرشن چندر کی فکر کا تانا بانا طبقاتی شعور کی عکاسی سے ملتا ہے۔ ان کے یہاں طنز اور مزاح دونوں کا فن اپنے عروج پر نظر آتا ہے۔

شفیع عقیل کے یہاں دانشورانہ فکر سماجی مسائل کی ناہمواریوں سے جُڑی ہوئی ہے۔ "ایک آنسو ایک تبسم" اور "تیغِ ستم" میں ظرافت، دانائی اور بصیرت کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔

مشتاق احمد یوسفی نے "چراغ تلے" کے مضامین فکر و دانش سے جدید اردو ظرافت کے ایک نئے باب کا اضافہ کیا۔ اب تک ہمارے مضمون نگاروں میں صحافتی نثر کا استعمال ہوتا تھا۔ یوسفی نے تخلیقی نثر کا استعمال کیا۔ دوسرے فکر میں ترتیب اور ربط پیدا کیا۔ ان کا لہجہ خوشگوار، تیکھا اور لذت آفریں ہے۔ جیسے گپ کر رہے ہوں۔ اس ظرافت میں رعنائی اور توانائی ہے۔ ان کا فن پُرکاری کا ہے، جس میں بشاشت، لطیف پیرایۂ اظہار اور علمیت ہے۔ ان کے یہاں لفظی مینا کاری ہے۔ وہ اپنے خیال کو الفاظ سے اس طرح سجاتے ہیں گویا نگینے جڑ دیتے ہیں۔ شعر و ادب کے

رچے بسے ذوق، فراغت، خود اعتمادی اور بشاشت سے یہ فکر طلوع ہوتی ہے۔ اس میں الفاظ کی تراش خراش اور جملوں سے پیکر تراشی کا فن ہے۔ "خاکم بدہن" اور "موبلی" تک ان کے مضامین میں تنوع اور کلاسیکی رکھ رکھاؤ برقرار ہے۔ فکر و فن کے اعتبار سے بھی یوسفی کے مضامین کا انتخاب اس لیے ممکن نہیں کہ وہ منتخب ہیں۔ ان کے یہاں ایسی فنی ریاضت ہے کہ اس میں بھرتی کے مضامین کا گذر ممکن نہیں۔ خواہ وہ افراد کو پیش کریں، واقعات کو یا تمدنی، معاشرتی ناہمواریوں کو ان کے یہاں سب کچھ بین السطور میں ہوتا ہے۔ اور یہی سطح پر ظرافت کی شاداب موجیں اٹھکیلیوں سے جوار بھاٹے کا سماں پیدا کر دیتی ہیں۔ اس دانشورانہ فکر میں نہ صرف ہنر ہے بلکہ کارگری میں سلیقہ اور آدابِ فن کا احترام ہے۔ جس نے انھیں اردو کی نثری ظرافت میں بلند ترین مقام عطا کر دیا ہے۔

ابن انشا کی فکر میں شگفتگی، سادگی اور بے ساختگی کا بے حد خوشگوار امتزاج ہے۔ ان میں ذہانت اور برجستگی ہے۔ فکر اور طباعی سے اُن کے گہرے مطالعے اور مشاہدے کا اندازہ ہوتا ہے۔ ان کے فن کا متاثر کن پہلو ان کی سادگی بیانی میں آمد اور روانی ہے، جو ابھی تک تو صرف انہی کا حصہ ہے۔

کرنل محمد خان کی "بسلامت روی" میں مزاح کا ایک مہذب اور بے ساختہ اندازِ فکر ہے۔ جس میں حسنِ برجستگی بھی ہے اور دلنشینی بھی۔ ان کے قہقہے مجلسی زندگی سے بلند ہوتے ہیں۔ ان کی فکر قلندری، تجربات و مشاہدات کی گہرائی سے ابھر کر "زنانہ پارک" کا سماں پیدا کر دیتی ہے۔ ان کی ان نثری غزلوں کے ہر شعر میں ہمیں ان کا ایک نیا محبوب یا رقیب دکھائی دیتا ہے۔ سنجیدہ مسائل کو وہ نشانہ تو بناتے ہیں مگر چھپ کر، صاف سامنے بھی نہیں آتے۔ غرض بازار ظرافت میں ان کا مال بالکل نیا ہے۔ تجربات میں نئے پن کے ساتھ کشش، جاذبیت، رکھ رکھاؤ اور مکالموں کا دلکش انداز

اردو کی جدید نثری ظرافت میں مشتاق احمد یوسفی، ابن انشا اور کرنل محمد خان سے نئے دور کا آغاز ہوتا ہے۔ اس دور کی شناخت دانشورانہ فکر، فن کاری، تخلیقی تب و تاب اور اندازِ بیان کی دلکشی ہے جو اب تک کی نثری ظرافت فکر اور فن کا نقطۂ انتہا ہے۔

مجتبیٰ حسین کا مزاج سادہ اور بے ساختہ ہے۔ اُن کا بیان دلچسپ اور شگفتہ ہوتا ہے۔ اخیر میں کچھ سنجیدہ ہو جاتا ہے۔ ان کی فکر کا مخصوص سا پنہاں سا انداز ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے کہ انار چھوٹ رہا ہے۔

طنز نگاری میں سعادت حسن منٹو کی فکر کا ایک مخصوص محور ہے۔ وہ تاریکی سے روشنی حاصل کرتے ہیں۔ ان کے افسانوں کا انجام دھماکے پر ہوتا ہے۔ اور سارا طنز اسی دھماکے میں چھپا ہوا ہوتا ہے۔ ان کا نشانہ اخلاقی کھوکھلا پن ہے۔ کرشن چندر کے طنز کا نشانہ تعصب، تنگ نظری، سماجی، معاشرتی اور معاشی عدم مساوات

ہے۔ "جامن کا درخت" "بکری بند" اس کی اچھی مثال ہیں۔ عصمت چغتائی کے افسانوں میں بھی طنز کی رو نمایاں ہے۔ جدید طنز نگاری میں کنہیا لال کپور اپنے فن میں یکتا ہیں۔ ان کے یہاں "بال و پر" سے "گرد کارواں" تک طنزیہ فکر کی جو رو تھی وہ آخر میں ہلکے پھلکے موضوعات تک محدود ہوتی گئی۔ ابراہیم جلیس کے یہاں "پبلک سیفٹی ریزر" کے زمانے میں طنز پر جو بارش تھی وہ ان کی ہجرت کے بعد کے ملکی حالات نے کند کر دی۔ مرحوم کی اب جو نئی کتابیں "فراڈ جنگ بہادر" قسم کی آرہی ہیں۔ ان میں انتخاب کی کمی سے ان کے فن پر رائے متاثر ہو رہی ہے۔ فکر تونسوی کی طنزیہ فکر کا شاید ہی کوئی مقابلہ کر سکے۔ ان کی بہترین تحریریں بھی بہت زیادہ ہیں۔ ان کے یہاں طنز طبقاتی کشمکش اور معاشرتی ناہمواریوں کی فکر سے ابھرتا ہے۔ ان کے یہاں خیالات اور موضوعات کی تکرار اور اگر ان کے "پیاز جنم" نکال بھی دیے جائیں تب بھی معیار اور مقدار میں وہ دوسروں پر بہت بھاری پڑیں گے۔

پیروڈی کے معاملے میں پہلا اہم نام شوکت تھانوی کا ہے۔ ان کی اہم تحریف "بار خاطر" ہے جس میں مولانا آزاد کی "غبار خاطر" کی "چائے" کی جگہ "پان" نے سنبھال لی ہے۔ یہ ایک خوشگوار اور فکر انگیز پیروڈی ہے۔ انجم مان پوری کی "گلستاں" کی تحریف بھی اہمیت کی حامل ہے۔ شفیق الرحمان کی پیروڈیوں میں "تزک نادری" میں دانشورانہ فکر تاریخ اور عصری ناہمواریوں سے ابھرتی ہے۔ فرقت کاکوروی کے "غالب کے خطوط" ان کی تحریف کا نمونہ ہیں، جس میں فکر و دانش کی رو بہت مدھم ہے۔ کرشن چندر کا "فلمی قاعدہ" اور "اردو قاعدہ" وغیرہ میں سماجی عدم توازن اور معاشرتی ناہمواریوں سے فکر و دانش ابھرتی ہے۔ ان کی تحریف میں بشاشت ہے کنہیا لال کپور کی تحریف نگاری کا دائرہ بہت وسیع ہے۔ "گبار کھاتہ" "ہندوستان دیکھیے" "جانا حاتم طائی کا اسنو کی تلاش میں" "سلیم اور انار کلی" میں آخر الذکر تحریف میں ان کی فکر کا دائرہ بہت وسیع ہے۔ اس میں تاریخ کے وسیلے سے جدید معاشرتی بے قاعدگیوں کو نشانہ بنایا گیا ہے۔ آخری زمانے کی تحریفات میں "معیاری ادبی پرچہ" اور "بالغوں کیلئے تیسری کتاب" میں ناقص نظام تعلیم پر توجہ دلائی گئی ہے۔

تحریف کے میدان میں محمد خالد اختر کا "سیاہ تاج محل" بھی فکر و دانش کا اچھا نمونہ ہے۔

مسٹر دہلوی کی "مکالمات سقراط" نہایت کامیاب پیروڈی ہے۔ سقراط کے مکالموں کی کامیاب تحریف ہے۔ مسٹر دہلوی اور سقراط کے درمیان معاشی مسائل، افراط زر، ٹیکس اور خسارے کے بجٹ پر بحث ہوتی ہے۔ مکالمات کا انداز نیم شگفتہ ہے۔ مگر بحث سے معاشی فکر و دانش کی لہریں ابھرتی ہیں۔ تجزیہ مثبت اور تعمیری ہے۔ معاشیات جیسے خشک مضمون کو تحریف نگار نے ترو تازہ کر دیا ہے۔ دلچسپی آخر تک برقرار رہتی ہے۔ اس تحریف کا پرلطف

پہلو سقراط کا لہجہ ہے۔

ابن انشا کی "اردو کی آخری کتاب" کا نشانہ ناقص نظامِ تعلیم ہے۔ یہ پیروڈی سادہ، سلیس اور شگفتہ ہے۔ فکر و دانش کے ساتھ فن پر بھی مکمل گرفت ہے۔ انداز بالکل نیا اور انوکھا ہے۔

انور سدید کے "غالب کے خطوط" اردو پیروڈی میں اضافے کی حیثیت رکھتے ہیں۔ انور سدید نے علم و دانش کے وسیلے سے ادبی ناہمواریوں کو نشانہ بنایا ہے۔

"تزکِ نادری"، "فلمی قاعدہ"، "سلیم اور انار کلی"، "اردو کی آخری کتاب"، اور "مکالمات سقراط" اردو پیروڈی میں دانشورانہ فکر اور فن کی بہترین نمائندہ ہیں۔

خاکہ نگاری میں رشید احمد صدیقی کی "ہمنفسانِ رفتہ" کے خاکوں میں شگفتگی برائے نام ہے۔ "کندن" ان کا بھرپور خاکہ ہے۔ اس میدان میں آزادی کے بعد نمایاں خاکہ نگار سعادت حسن منٹو، محمد طفیل، مشتاق احمد یوسفی اور سید ضمیر جعفری ہیں۔ شوکت تھانوی، چراغ حسن حسرت، عصمت چغتائی اور مجتبیٰ حسین نے بھی اس دوران خاکے لکھے۔

سعادت حسن منٹو کی "گنجے فرشتے" شاہکار کا درجہ رکھتی ہے۔ اس میں فلمی شخصیات کے منٹو نے بے حد دلچسپ خاکے پیش کئے ہیں۔

محمد طفیل خاکہ نگاری میں ممتاز، منفرد اور صاحب طرز ہیں۔ "صاحب"، "جناب"، "آپ" وغیرہ میں معاصر مشاہیر کے فنی اعتبار سے بے حد کامیاب خاکے ہیں۔ انھوں نے خاکہ نگاری کے فن کو بلندی پر پہونچا دیا ہے۔ بڑی سادگی اور دلکشی سے شخصی نقوش ابھارتے ہیں۔ ان کے یہاں فکر میں توازن اور رکھ رکھاؤ ہے۔ محمد طفیل خاکہ نگاری کی تاریخ کا ایک مرصع اور روشن باب ہیں۔ ان کو زبان پر قدرت اور الفاظ کے انتخاب کا سلیقہ ہے۔ ایسی نکھری ہوئی نثر بلا گہرے غور و خوض و تراش خراش کے ممکن نہیں۔

مشتاق احمد یوسفی نے احباب کے جو خاکے پیش کئے ہیں وہ دراصل کیری کیچر ہیں۔ سید ضمیر جعفری کے "اڑتے ہوئے خاکے" دلچسپ ہیں لیکن ان کا اصل کارنامہ "کتابی چہرے" ہے جو انھوں نے کسی نہ کسی مصنف کی تصنیف کی رسم اجرا کے موقع پر پیش کیا ہے۔ تصنیف سے مصنف کی ذات تک پہونچنے کا یہ عمل حد درجہ فکر انگیز، دلچسپ اور جاندار ہے۔

جہاں تک مزاحیہ کردار نگاری کا تعلق ہے، شوکت تھانوی کے "قاضی جی"، "منشی جی"، ایم اسلم کے "مرزا جی"، شفیق الرحمان کا "شیطان"، تخلص بھوپالی کی "پاندان والی خالہ" اور "غفور میاں"، محمد خالد اختر کے "چچا عبدالباقی"

اور مشتاق احمد یوسفی کا "اینڈرسن"۔۔۔۔۔ ان میں "شیطان" اور "اینڈرسن" بہت ہی ترشے ترشائے کردار ہونے کے ساتھ ساتھ فکر انگیز بھی ہیں۔ آزادی کے بعد جو کردار مزاحیہ قرار دیے جا سکتے ہیں، اسی کی تعمیر میں فکر و دانش کا خوشگوار امتزاج ہے۔ اینڈرسن بینک کا جنرل منیجر ہے۔ ایک بارعب اور پُر جلال شخصیت کا مالک۔ خاکہ نگار بالکل آخر میں اس کی شخصیت کی تہیں رفتہ رفتہ کھولتا ہے۔ تو اینڈرسن کی محرومیاں اور کھوکھلا پن اُبھر کر پورے طور پر سامنے آجاتا ہے۔ اینڈرسن کے کردار کا ارتقا فطری ہے۔ اُس کی شخصیت کے کئی پہلو نمایاں ہیں۔ مختلف پہلو بتدریج اُبھر کر سامنے آتے ہیں۔ اُس کی ولایت واپسی تک ایک دھماکے کے ساتھ اُس کی شخصیت کا مجسمہ بلندی سے زمین پر گر پڑتا ہے۔ جس سے قاری کے ذہن کو شدید دھچکا لگتا ہے اور وہ چونک پڑتا ہے۔ اُس کا اسکاٹ ذہن پورے طور پر سامنے آجاتا ہے۔ اردو ظرافت میں مزاحیہ کرداروں کی کمی شدید طور پر فکر و دانش کے پہلو سے کھٹکتی ہے۔ مزاحیہ کردار نگاری کی عام سطح ابھی تک فکر و دانش سے بے نیاز احمق کرداروں کی تعمیر سے بلند نہیں ہو سکی ہے۔

رپورتاژ نگاری اور مزاحیہ ڈرامہ نگاری کا حال مزاحیہ شاعری سے بھی خراب ہے۔ مزاحیہ ڈرامے لکھے بھی گئے اور ترجمہ بھی کیے گئے۔ محمد علی زیدی، اصغر بٹ اور اظہر افسر کا یہ خاص میدان ہے مگر کوئی ایسا ڈرامہ نگار نہیں جو فکر و فن کی بلندی پر ہو اور اُس کا ذکرِ خیر کیا جا سکے۔ دراصل مزاحیہ ڈرامہ تفریح اور تفنن کی سطح سے اب تک بلند نہیں ہو سکا ہے۔

ظرافت کے لیے ڈائری کا بھی استعمال ہوتا ہے۔ اس ضمن میں شوکت تھانوی کی "شیطان کی ڈائری" قابلِ ذکر ہے۔ آزادی کے بعد اس میدان میں شفیع عقیل، فکر تونسوی اور ابنِ انشا نظر آتے ہیں۔ ابنِ انشا کی "آوارہ گرد کی ڈائری" بے حد دلچسپ، شگفتہ اور فکر انگیز ہے مگر اس کو "سفر نامہ" کہنا زیادہ موزوں ہوگا۔ یہ ڈائری کے فن پر پوری نہیں اُترتی۔

سفر نامے کے میدان میں شفیق الرحمٰن، ابنِ انشا، کرنل محمد خاں اور مجتبیٰ حسین نظر آتے ہیں۔ شفیق الرحمٰن کا "دجلہ" ان کے مصر، جرمنی اور عراق کے سفر نامے ہیں۔ "برساتی" یورپ کا سفر نامہ ہے۔ شفیق الرحمٰن کے سفر نامے فکر انگیز، تاریخی، تہذیبی اور عصری معلومات سے مالا مال ہیں۔ فکر، دانش اور ظرافت کے اعتبار سے شفیق الرحمٰن کے سفر نامے شاہکار کا درجہ رکھتے ہیں۔

ابنِ انشا کے سفر ناموں میں "یہ دنیا گول ہے"۔ "ابنِ بطوطہ کے تعاقب میں"، "چلتے ہو تو چین کو چلیے" اور "آوارہ گرد کی ڈائری" طنز و مزاح، فکر و دانش، علم اور تہذیب کا خزانہ ہیں۔ فن اور تکنیک کے اعتبار سے

یہ بھرپور مکمل سفرنامے ہیں، جن میں دنیا کی سیر قاری گھر بیٹھے کر لیتا ہے۔ انشا جی کی چھیڑ چھاڑ اور اٹھکیلیوں سے دل بھی شاد کر لیتا ہے۔ ظرافت کے میدان میں وہ جہانیاں جہاں گشت ہیں۔ ان کا اندازِ بیان شگفتہ، تیکھا، سادہ اور فکر انگیز ہے۔

کرنل محمد خاں کی "بزم آرائیاں" اُن کے سفر کی نہایت لذیذ، لطیف و حسین روداد بتانِ فرنگ ہے جس میں وہ جا بجا دورانِ سفر مجلسی زندگی سے محفلیں سجاتے ہیں۔ اِن کا بیانیہ کا فن عجب دلکش انداز کا ہے جس میں ہمیں وہ پردیس میں بھی محفلِ خوباں ہی میں نظر آتے ہیں۔ اردو ظرافت نے فکر و دانش کے نئے دریچے وا کرنے کیلئے مضمون نگاری کے میدان سے نکل کر جو نئے میدان اپنائے ہیں، اُن میں سفرنامے بھی شامل ہیں جن سے فکر و نظر کے نئے گوشے سامنے آتے ہیں۔

سوانح نگاری کے میدان میں رشید احمد صدیقی، مشتاق احمد یوسفی اور کرنل محمد خان نمایاں ہیں۔ رشید احمد صدیقی کی "آشفتہ بیانی میری" میں فکر و دانش کی فراوانی مگر شگفتہ بیانی کی کمی محسوس ہوتی ہے۔

مشتاق احمد یوسفی کی "زرگذشت" ادب اور ظرافت میں شاہکار کا درجہ رکھتی ہے۔ انھوں نے کیسے بینک میں ملازمت کا آغاز کیا، دورانِ ملازمت کیسے کیسے افسروں، رفیقوں اور ماتحتوں سے پالا پڑا، گھر والی پر کیا گذر گئی، بینک کے اعلیٰ ترین عہدے تک پہنچنے کے لیے کیا کیا پاپڑ بیلے، اینڈرسن کو کیسے جھیلا۔ زرگذشت یوسفی کی زندگی کا رزمیہ ہے، جس میں پُرلطف واقعات اور کرداروں نے زندگی کی ہما ہمی پیدا کر دی ہے۔ لطفِ بیان کے ساتھ فکر، شگفتگی اور اسلوب نے ان کی کتابِ زندگی کو باغ و بہار بنا دیا ہے۔

کرنل محمد خاں کی بجنگ آمد آزادی پر ختم ہو جاتی ہے۔ مگر یہ سوانح لکھی آزادی کے بعد ہی گئی۔ اس میں اُن کے سکینڈ لیفٹیننٹ ہونے، ترقی پانے، میدانِ جنگ میں مختلف محاذوں پر دادِ شجاعت دینے، فوجی زندگی کے مجلسی نقشے بڑی دلکشی کے ساتھ بیان کیے گئے ہیں۔ اب محمد خاں کو باقی زندگی بھی لکھ ڈالنا چاہیے کیونکہ "زرگذشت" اور "بجنگ آمد" میں دو بیس اور انیس کا فرق ہے۔

اردو ظرافت میں آزادی کے بعد جو ناول نگار سامنے آئے اُن میں شوکت تھانوی، محمد خالد اختر اور کرشن چندر اہمیت رکھتے ہیں۔ شوکت تھانوی نے ناول تو بہت لکھے مگر وہ فکر کی ایک خاص سطح سے بلند نہ ہو سکے۔ محمد خالد اختر کا "سیاہ تاج محل" اور "تھر پارکر ریگستان" نہ صرف ناول اور ظرافت کے فن اور تکنیک پر پورے اترتے ہیں، بلکہ اُن کے "چچا عبدالباقی" قاری کے ذہن پر اپنا نقش بھی چھوڑ جاتے ہیں۔ محمد خالد اختر کے یہاں فکر و فن میں توانائی اور تازگی ہے۔

کرشن چندر ہمارے اہم ناول نگار ہیں۔ "ایک گدھے کی سرگذشت"، "گدھے کی واپسی"، "ایک گدھا نیفا میں"

اور "دادر پل کے بچے" ان کے بہترین ظریفانہ ناول ہیں۔ "ایک گدھے کی سرگذشت" میں گدھے کی آڑ میں کرشن چندر نے سیاسی، سماجی نظام، معاشی استحصال اور افسر شاہی کو اپنے طنز کا بڑی کامیابی سے نشانہ بنایا ہے۔ "گدھے کی واپسی" "چڑیوں کی الف لیلیٰ" اور "الٹا درخت" دراصل فینٹیسی ہیں مگر نشانہ غلط سماجی رویے ہیں۔ "دادر پل کے بچے" میں غریب، یتیم اور لاوارث بچوں کے استحصال کو نشانہ بنایا گیا ہے۔

آزادی کے بعد ہمارے جو ممتاز کالم نگار سامنے آئے اُن میں شوکت تھانوی کا "جنگ" میں "پہاڑ تلے"، مولانا عبدالماجد دریابادی کا "صدق" میں "سچی باتیں"۔ مولانا عبدالمجید سالک کا "انقلاب" میں "افکار و حوادث"، چراغ حسن حسرت یا سندباد جہازی کا "امروز" میں "حرف و حکایت"۔ مجید لاہوری کا "نمکدان" خواجہ احمد عباس کا "بلٹز" میں "آزاد قلم"، فکر تونسوی کا "ملاپ" میں "پیاز کے چھلکے"۔ ابراہیم جلیس کا "جنگ" میں "وغیرہ وغیرہ" اور عطاء الحق قاسمی کا "نوائے وقت" میں "روزنِ دیوار سے" کالم نگاری کے بہترین نمونے ہیں، جن میں آزادی کے بعد سے اب تک کی فکر و دانش کے خوشگوار نمونے ملتے ہیں۔

شوکت تھانوی کے یہاں جو حاضر جوابی، ذہانت اور برجستگی ہے، وہ ہمیں کہیں اور نظر نہیں آتی "موازنۂ لکھنؤ و لاہور" اس کی دلچسپ مثال ہے۔

مولانا عبدالماجد دریابادی کی "سچی باتیں" کا پڑھنے والوں کو بے چینی سے انتظار رہا کرتا۔ سیکڑوں اخبار نمایاں طور پر اُن کا کالم اپنے یہاں نقل کرتے۔ اُن کا اصل فن طنز کا ہے۔ مولانا عبدالمجید سالک کے "افکار و حوادث" میں سیاست، معاشرت اور ادب کو نشانہ بنایا جاتا۔ جس میں بڑی ادبیت ہوتی۔ "رسی کی نبض" اور "محاورہ نوش فرمائیے"۔ میں یہی نقشہ نظر آتا ہے۔

سندباد جہازی کی "امروز" میں "حرف و حکایت" میں ادبیت اور ظرافت کے ساتھ معلومات کا سمندر موجیں مارتا نظر آتا ہے۔

مجید لاہوری کا "نمکدان" مسلسل ایک قہقہہ تھا۔ انھوں نے سیاسی، معاشرتی اور سماجی ناہمواریوں کو نشانہ بنایا۔

خواجہ احمد عباس کا "آزاد قلم" بے تکان ہے۔ ان کی سادگی، سلاست اور دلآویزی متاثر کرتی ہے۔ ان کی فکر کا دائرہ بہت وسیع ہے۔

فکر تونسوی کی "پیاز کے چھلکے" ظرافت کا ایک سمندر ہے۔ یہ معاشی، تہذیبی، سماجی اور سیاسی ناہمواریوں

کو نشانہ بناتے ہیں۔ ان کے یہاں سماجی شعور بہت نمایاں اور انسانی قدروں کا احترام ہے۔

ابراہیم جلیس "وغیرہ وغیرہ" میں اگر موڈ میں ہوتے تو پڑھنے والوں کو مزہ آجاتا۔ "نیکی کر تھلے جا" اور "اُو پر شیروانی اندر پریشانی" اس کی بہترین مثال ہیں۔ ان کے کالم کتابی شکل میں برابر شائع ہوئے ہیں۔

عطاء الحق قاسمی کا "روزنِ دیوار سے" انتہائی مقبول کالم ہے۔ ان کے مضامین کی نثر جیسے: "پھڑکتا ہوا شعر"، "بجلے دھار دھار"، "آواز نہیں آرہی ہے"، "کسی اور بھائی کو کوئی اور اعتراض"، "ایٹمی دھماکا اور خربوزے"۔ اور "اختلاف کرنا منع ہے"۔ نہ صرف ان کے بہترین کالم ہیں بلکہ ان کے عام رنگ کے نمائندے بھی ہیں۔

اردو ظرافت میں دانشورانہ فکر آزادی کے بعد کا یہ ایک مختصر جائزہ ہے۔ کھنگالنے کے بعد یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ ہمارے یہاں ظرافت کی کمی ہے یا دانشورانہ فکر کی۔ مگر جو کچھ بھی ہے وہ پریشان کن اس لیے نہیں کہ اب نئی ظرافت زیادہ بہتر ہے۔ اس لیے مستقبل تابناک ہے۔

●●

فراق گورکھپوری

ترجمہ: پروفیسر علی احمد فاطمی

"ہمارا سب سے بڑا دشمن" مصنفہ فراق گورکھپوری کے چند اقتباسات :-

"ہندستان کی کئی ہزار پرانی سنسکرتی جس پر ہم ناز کرتے ہیں سنسار کی نگاہ میں کتنی گری ہوئی اور کلنکت سمجھی جائے گی اگر ہم نے مسلمانوں کو یہاں بسنے اور پھلنے نہ دیا اور ہمارے مقابلے میں چین اور روس نے ایسا کر کے دکھایا تو ہندو سنسکرتی آئینے میں اپنا بھیانک روپ دیکھ کر شرمندہ ہوگی اور فخر سے اپنا سر اونچا نہ کر سکے گی" (ص ۹)

"ہندو اور سکھ، مسلمانوں کو اپنا سب سے بڑا دشمن سمجھنے کے بدلے سامپردایکتا کو اپنا سب سے بڑا دشمن سمجھیں اور سامپردایکتا سے بچ کر اس نئے ہندستان کو بنائیں جہاں ہندو، مسلمان، سکھ، عیسائی، پارسی سبھی عزت کے ساتھ زندگی بتا سکیں، اور سب کیلئے ترقی کرنے کے مواقع ہوں۔" (ص ۱۴-۱۲)

"سامپردایکتا بھاؤنا اور وچار دیکھنے میں بہت سندر معلوم ہوتے ہیں، پر وہ ہمارے سب سے بڑے دشمن ہیں۔ سامپردایکتا ہمیں ڈس لیگی کہ ہم پل کر پانی بھی نہ مانگ سکیں گے، اس سانپ کا سونگھا ہوا لہر نہیں لیتا ہے۔" (ص ۲۱)

"مسلمانوں کو اس دیش میں آئے ہوئے اور بسے ہوئے ایک ہزار برس کا یگ ختم ہو گیا۔ جب تک اس دیش میں ہمارے اچھے دن تھے، مسلمان یہاں کے دوسرے دھرم والوں کے ساتھ ایسا گھل مل گئے تھے جیسے سگے سمبندھی مل جل کر رہتے ہیں۔ سنسار کے اتہاس میں کئی دھرم ماننے والوں کے سنگم کے بہت کم اداہرن ملتے ہیں۔ مسلمانوں نے ہندو سماج اور ہندستان پر اتنا اچھا پربھاؤ ڈالا کہ مسلمانوں کو ہندستان کے لیے ایک وردان ماننا پڑا۔ لڑائیاں بھی ہوتی رہیں لیکن ہر ٹکراؤ کے بعد ہندوؤں اور مسلمانوں کی جیون دھارائیں اور اچھی طرح مل جایا کرتی تھیں۔ اسی طرح ایک ملی جلی سبھیتا اس دیش میں بنتی رہی اور قومیت کا ایک نیا بھاؤنا مسلمانوں کے دلوں میں بڑھتا رہا۔ بھاشا، ساہتیہ، للت کلائیں، ریت رواج، بھاؤنائیں اور ہر بات میں ہندو مسلمان ایک دوسرے پر اتنا پربھاؤ ڈال چکے ہیں، ایک دوسرے سے اتنا لے دے چکے ہیں، ایک دوسرے سے اتنا پا چکے ہیں کہ اس میل جول کو توڑا نہیں جا سکتا۔" (ص ۲۶-۲۷)

"اسلام، ہندو دھرم یا عیسائیت یا ناستکتا کے خلاف جہاد نہیں تھا بلکہ غیر مہذب زندگی کی مخالفت تھا۔ اسلام نے یہ کبھی نہیں کہا تھا کہ کلمہ پڑھنے والے مسلمانوں کے علاوہ دنیا کی دوسری سب جاتیاں خراب یا اسبھیہ ہیں اور وہ اسلام کو سمجھنے میں اسمرتھ ہیں۔ یہی بات مسلمانوں میں وہ لوگ نہیں سمجھتے جن کی نگاہ تنگ ہے۔ انھیں تو اس کی پڑی ہے کہ دنیا کی ڈھائی ارب آبادی چاہے جیسا جیون بتائے لیکن کہے اپنے آپ کو مسلمان۔ اسلام سنسار میں اس لیے ہرگز نہیں آیا تھا کہ سنسار کے سو فی صد انسانوں یا دنیا کے زیادہ تر انسانوں سے یہ کہلائے کہ ہم کلمہ پڑھنے والے مسلمان ہیں۔ اسلام آیا تھا اس لیے کہ دنیا کے سو فی صدی انسان یہ کہیں کہ ہم بھلے اور نیک ہیں اور ہمیں جاتی، دھرم اور دیش کا فرق سوچے بغیر انسان سے پریم ہے۔ ؎

ہم موحد ہیں ہمارا کیش ہے ترکِ رسوم
ملتیں جب مٹ گئیں اجزائے ایماں ہو گئیں

اور ان جاتیوں کے مٹنے پر یہ ہرگز ضروری نہیں ہے کہ جو ایک مانو سماج سنسار میں بن جائے وہ اسلامی جاتی ہی کہلائے یا ہندستانی کہلائے۔ غالب کے شعر میں ایمان جو شبد آیا ہے اس کا مطلب یہ نہیں کہ ایمان وہی چیز ہے جسے مسلمان ایمان سمجھتے ہیں اور جسے غیر مسلم سمجھ بھی نہیں سکتے۔" (ص ۳۹-۴۰)

"سامپر دایک ہندو، ہندو جاتی کے لیے خطرناک ہے۔ مسلمان کے لیے اتنا خطرناک نہیں ہے۔ فرقہ پرست مسلمان، مسلمان فرقہ کے لیے زیادہ نقصان پہنچانے والا ہے۔ ہندو کے لیے اتنا نہیں۔ اور یہی حال سامپر دایک سکھ، سامپر دایک پارسی، سامپر دایک اینگلو انڈین، سامپر دایک عیسائی کا ہے۔ یہ سب اپنی جاتی کے دشمن ہیں۔" (ص ۱۰۳، ۱۰۴)

"سنسار اتنا وشال ہے کہ وہ ایک دھرم کے سنبھالے سنبھل نہیں سکتا۔ اگر ہم یہ بات مان بھی لیں کہ ہندو سنسکرتی، مسلم سنسکرتی، بودھ سنسکرتی، بڑی بڑی سنسکرتیاں ہوتے ہوئے بھی ایک دوسرے سے کچھ الگ ہیں تو بھی سنسار کو اس الگاؤ کی آوشکتا ہے۔ جو اسلام، غیر اسلامی سنسکرتیوں سے پربھاوت نہیں ہوا وہ اس اسلام سے کم مالا مال رہے گا جو غیر اسلامی سنسکرتیوں سے پربھاوت ہوا ہے۔" (ص ۱۰۷)

(بشکریہ علی احمد فاطمی)

●●

پروفیسر علی احمد فاطمی
شعبۂ اردو، الٰہ آباد یونی ورسٹی

فراق گورکھپوری کی ایک نایاب اور گمنام کتاب

"ہمارا سب سے بڑا دشمن"

جن لوگوں نے فراق گورکھپوری کی شاعری کو بالعموم اور شخصیت کو بالخصوص قریب سے دیکھا اور سمجھا ہے انھوں نے اندازہ لگایا ہوگا کہ فراق صاحب جتنے بڑے شاعر اور نثر نگار تھے اس سے کہیں بڑے مفکر اور گفتگو کرنے والے۔ ان کے اندر کا فنکار اور مفکر دونوں جب اصل صورت پر آتے تو علمی اور تخلیقی گفتگو کی ایسی ایسی پھلجھڑیاں چھوٹتیں کہ سننے والا اس کی جگمگاہٹ اور خیرہ کن کیفیت میں ڈوب کر رہ جاتا۔ ان کی شاعری کے موضوعات محدود تھے لیکن ان کی گفتگو کے موضوعات لامحدود۔ جن خوش نصیب لوگوں کے حصہ میں ان کی گفتگو آئی ہے وہ تائید کریں گے کہ عموماً ان کی گفتگو شاعری سے شروع ہو کر کلچر، تہذیب، سیاست، کھیل کود، سبزی ترکاری تک ہوتے ہوئے لطیفہ پر ختم ہوتی تھی۔

فراق صاحب کا جتنا سرمایہ شاعری کا ہے کم و بیش اتنا ہی سرمایہ نثر کا بھی ہے لیکن فراق صاحب نے جس منظم اور مفصل انداز میں اپنی شاعری کو پیش کیا، نثر کو پیش نہ کر سکے شاید اس لیے کہ وہ اپنے آپ کو بنیادی طور پر شاعر پہلے سمجھتے تھے اور یہ حقیقت بھی ہے لیکن ان کا حصۂ نثر بھی کم اہمیت کا حامل نہیں۔ ان کے نثری مضامین کے جو مجموعے ہیں ان کی قدر و منزلت سے ہم اچھی طرح واقف ہو چکے ہیں۔ اس کے علاوہ نہ جانے اور کتنے مضامین ہیں جو مختلف موضوعات پر وقتاً فوقتاً لکھے گئے، جن کی کثیر تعداد رسائل و اخبارات کی بھیڑ میں گم ہو چکی ہے اگر کوئی محقق اسے تلاش کرے تو وہ آج خاصی کام کی چیز ہو سکتی ہیں کیونکہ حقیقت یہ ہے کہ فراق صاحب صرف شاعر نہ تھے بلکہ ایک زبردست مفکر بھی تھے۔ ایسے مفکر جن کے دائرہ فکر میں صرف رومان و عشق و محبت ہی نہیں بلکہ ہندوستان کی دیومالائی تہذیب، ہندو میتھولوجی، اسلامی حکومت کا مزاج، زبان و تہذیب کی رنگا رنگی، لسانی مسئلے، جنگ آزادی، تقسیم ہند، فرقہ وارانہ فسادات غرضیکہ مشق سخن سے لے کر چکی کی مشقت سب کچھ آجاتے تھے۔ ان کی فکر کی پرواز بے حد بلند تھی اور موضوعات متنوع۔ اصل فراق کو سمجھنا ہے تو تحریر و

تقریر کے اس بکھرے ہوئے سرمایے کی تحقیق و تلاش کی ضرورت ہے اور اسے آج کے تناظر میں ترتیب دیئے جانے کی اس سے بھی زیادہ ضرورت ہے۔

میرے اس دعوے کی تائید کرے گی فراقؔ صاحب کی یہ چھوٹی سی نایاب اور گمنام کتاب ــ"ہمارا سب سے بڑا دشمن" جو گذشتہ دنوں راقم السطور کو آگرے کے ایک ذاتی کتب خانے سے دستیاب ہوئی جس کے بارے میں میری اپنی دریافت کے اعتبار سے ماہرین فراقؔ اور ورثائے فراقؔ میں سے کسی کو علم نہیں کہ فراقؔ صاحب نے اس نام اور نوعیت کی بھی کتاب لکھی ہے۔

۴۸ صفحات پر مشتمل عزیزی پریس آگرے سے شائع شدہ یہ کتاب سنگم پبلشنگ ہاؤس الہ آباد کے زیر اہتمام نشر ہوئی۔ سنگم پبلشنگ ہاؤس الہ آباد کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ فراقؔ صاحب کو ایک زمانے میں نشر و اشاعت کی تجارت کا شوق ہوا۔ پیسہ فراقؔ صاحب کی کمزوری تھی، وہ پیسہ کمانے کی غرض سے اکثر تجارت وغیرہ کے بارے میں سنجیدگی سے سوچا کرتے کبھی لاؤنڈری کی دکان کھولتے تو کبھی پرچون کی دکان لیکن جلد ہی اس قسم کی غیر ادبی تجارت ان کی ناتجربہ کاری اور مخصوص افتادِ طبع کی تاب نہ لاکر دم توڑ دیتیں۔ اسی طرح ۱۹۵۰ء کے ارد گرد پبلشنگ ہاؤس کے بارے میں سوجھی چونکہ اس کاروبار میں انکا علمی و ادبی مزاج کسی حد تک میل کھاتا تھا اور خود ان کی کتابیں دھڑا دھڑ چھپ کر آنے لگی تھیں اس لیے یہ کاروبار کچھ دنوں تک چلتا رہا۔ اسی پبلشنگ ہاؤس کے زیر اہتمام یہ کتاب شائع ہوئی۔ ظاہر ہے کہ جب یہ کتاب چھپی ہوگی تو اس کی تعداد بھی رہی ہوگی، اِدھر اُدھر تقسیم بھی ہوئی ہوگی پھر پتہ نہیں کیوں اور کیسے محققین و ناقدینِ فراقؔ کی نظروں سے یہ کتاب اوجھل رہی۔

فراقؔ صاحب نے اپنی ہوش و حواس بھری زندگی کا آغاز شاعری اور سیاست دونوں سے کیا۔ بیسویں صدی کی تیسری، چوتھی اور پانچویں دہائی میں ہندستان سیاسی اور سماجی اعتبار سے کس طرح ہچکولے کھا رہا تھا اور کس انداز سے یک جٹ ہوکر آزادی کی لڑائی لڑ رہا تھا اس کا اندازہ خوب خوب لگایا جا چکا ہے۔ اس لڑائی میں ہر طرح کے لوگ تھے۔ شاعر، ادیب، مفکر، دانشور سبھی شامل تھے۔ فراقؔ صاحب کا جوشیلا ذہن کیسے خاموش رہ سکتا تھا وہ بھی نہ صرف شامل ہوئے بلکہ پوری تحریک میں گلے تک اُتر گئے، جیل بھی گئے، دیگر صعوبتیں بھی برداشت کیں غرضکہ آزادی حاصل کرنے میں اپنی استطاعت کے مطابق قلم و ذہن کا خوب خوب یوگیہ دان دیا ــ آزادی سے قبل بالعموم اور آزادی کے بعد بالخصوص جس طرح کے فرقہ وارانہ فسادات ہوئے اس نے پورے ملک اور خاص طور پر دانشور طبقہ کو بے حد متاثر کیا۔ فراقؔ صاحب کی شخصیت ایک دانشور اور فنکار کی ملی جلی شخصیت تھی وہ ہندو مذہب و تہذیب پر گہری نظر رکھتے تھے لیکن

کثر ہندو ونہ تے اسی طرح اردو کے اچھے اور بڑے شاعر ہوئے اور اردو تہذیب کے گرویدہ ہونے کی وجہ سے انکو اردو و مسلم کا حامی اور ہندی مخالف نہیں کہا جا سکتا۔ وہ ایک سچے ہندوستانی تھے جنھیں فرقہ واریت اور سامپردایکتا سے سخت نفرت تھی وہ ایک فنکار کی حیثیت سے انسان کو محض انسان اور ہندوستان کو ایک سجے سنورے آزاد ہندوستان کی شکل میں دیکھنا چاہتے تھے۔ مدتوں اور مشکلوں کے بعد آزادی ملی تھی اس لیے اس کو وہ کسی طرح برباد اور خراب شکل میں دیکھ نہیں سکتے تھے لیکن افسوس کہ آزادی اور قیام پاکستان کے بعد جس طرح ہندو مسلم کے درمیان فرقہ وارانہ فسادات سر اٹھانے لگے۔ اس سے ملک کو تہذیب کو نقصان پہنچے گا اس کا اندازہ فراقؔ صاحب کو خوب خوب تھا۔ وہ ہندوؤں سے کہنا چاہتے تھے کہ اصل دشمن مسلمان نہیں ہیں اسی طرح مسلمانوں کے درمیان سے ہندوؤں کے خلاف زہر کم کرنا چاہتے تھے وہ کہنا چاہتے تھے کہ مذہبی تنگ نظری اور جنون ہی ہمارا سب سے بڑا دشمن ہے یہ کتاب دو حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلے حصہ میں فراقؔ صاحب نے پوری جرأت اور بے باکی کے ساتھ ہندوؤں اور مسلمانوں کو سمجھانے کی کوشش کی ہے اور جا بجا ان کو انکے مذہب، انکی تہذیب کی اصل روح کو دکھانے کی کوشش کی ہے ساتھ ہی وہ سرسری طور پر ہندوستان کی ثقافتی اور اقتصادی تاریخ میں اسلام اور مسلمانوں کا رول دکھا کر ہندوؤں کو یہ بتانا چاہا ہے کہ کس طرح انھوں نے ملک کی آزادی میں اپنا خون دیا ہے اُسے آزاد کرانے میں کیسی کیسی قربانیاں دی ہیں اب آج اگر پاکستان بن گیا تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہندوستان میں جو مسلمان بچ گئے ہیں وہ اب ہندوستانی یا وفادار نہیں رہ گئے ہیں یا ہندوؤں کا ان سے کیا رویہ اور سلوک ہونا چاہیئے ہندو اگر ان کے ساتھ زیادتی کرتے ہیں تو اس سے ملک کو، ہندو مذہب کو کوئی فائدہ نہیں پہنچے گا بلکہ الٹا نقصان ہوگا۔ ایک جگہ وہ لکھتے ہیں:

> "ہندوستان کی کئی ہزار پرانی سنسکرتی جس پر ہم ناز کرتے ہیں سنسار کی نگاہ میں کتنی گری ہوئی اور کلنکت سمجھی جائے گی اگر ہم نے مسلمانوں کو یہاں بسنے اور پھلنے پھولنے نہ دیا اور ہمارے مقابلے میں چین اور روس نے ایسا کر کے دکھایا تو ہندو سنسکرتی آئینے میں اپنا بھیانک روپ دیکھ کر شرمندہ ہوگی اور غم سے اپنا سر اونچا نہ کر سکے گی۔" (ص ۹۔۸)

وہ کاروبار، تجارت، رہن سہن، رفتار و گفتار وغیرہ غرضکہ ہر طریقے سے میل جول کی باتیں بتاتے ہیں اور محبت و اخوت کی فضا پیدا کرنے، نادانوں کو بار بار سمجھاتے ہیں:

> "ہندو اور سکھ مسلمانوں کو اپنا سب سے بڑا دشمن سمجھنے کے بدلے سامپردایکتا سے بچ کر اس نئے ہندوستان کو بنائیں جہاں ہندو، مسلمان، سکھ، عیسائی، پارسی سبھی عزت کے ساتھ زندگی بتا سکیں

اور سب کے لیے ترقی کرنے کا موقع ہوں۔" (ص ۱۳، ۱۴)

وہ سامپر دایکتا کو جن لفظوں میں یاد کرتے ہیں اُسے بھی دیکھتے چلیے:

"سامپر دایک بھاؤنا اور وچار دیکھنے میں بہت سندر معلوم ہوتے ہیں پر وہ ہمارے سب سے بڑے دشمن ہیں۔ سامپر دایکتا ہمیں ڈس لے گی کہ ہم پل کر پانی بھی نہ مانگ سکیں گے اس سانپ کا سونگھا ہوا لہر نہیں لیتا ہے۔" (ص ۲۱)

ان جملوں میں فراق صاحب کا درد و کرب صاف جھلکا پڑتا ہے۔

کتاب کے دوسرے حصے میں وہ اسی انداز سے مسلمانوں کو بھی سمجھاتے ہیں لیکن سمجھاتے وقت وہ اپنے آپ کو مسلمانوں سے الگ نہیں سمجھتے۔ اس کی ابتدا وہ ان جملوں سے کرتے ہیں:

"ہم مسلمانوں کو اس دیش میں آئے ہوئے اور بسے ہوئے ایک ہزار برس کا یگ ختم ہو گیا۔ جب تک اس دیش میں ہمارے اچھے دن تھے ہم مسلمان یہاں کے دوسرے دھرم والوں کے ساتھ ایسا گھل مل گئے تھے جیسے سگے سمبندھی مل جل کر رہتے ہیں۔ سنسار کے اتہاس میں کئی دھرم ماننے والوں کے سنگم کے بہت کم اداہرن ملتے ہیں۔ مسلمانوں نے ہندو سماج اور ہندوستان پر اتنا اچھا پربھاؤ ڈالا کہ مسلمانوں کو ہندوؤں کے لیے ایک بردان مانگنا پڑا، لڑائیاں بھی ہوتی رہیں لیکن ہر ٹکراؤ کے بعد ہندوؤں اور مسلمانوں کی جیون دھارائیں اور اچھی طرح مل جایا کرتی تھیں۔ اس طرح ایک ملی جلی سبھیتا اس دیش میں بنتی رہی اور قومیت کا ایک نیا بھاؤ مسلمانوں کے دلوں میں پنپتا رہا۔ بھاشا، ساہتیہ، للت کلائیں اور ریت رواج، بھاؤنائیں اور مہرات میں ہندو مسلمان ایک دوسرے پر اتنا پربھاؤ ڈال چکے ہیں، ایک دوسرے سے اتنا لے دے چکے ہیں، ایک دوسرے سے اتنا پا چکے ہیں کہ اس میل جول کو توڑا نہیں جا سکتا۔" (ص ۲۶، ۲۷)

مسلمانوں کو سمجھاتے ہوئے انھوں نے جس طرح اسلام کی تصویر پیش کی ہے کہ اس سے انکی اسلام کی معرفت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ ایک جگہ وہ کہتے ہیں:

"اسلام، ہندو دھرم یا عیسائیت یا آستکتا کے خلاف جہاد نہیں تھا بلکہ غیر مہذب زندگی کی مخالفت تھا۔ اسلام نے یہ کبھی نہیں کہا تھا کہ کلمہ پڑھنے والے مسلمانوں کے علاوہ دنیا کی دوسری سب جاتیاں خراب یا اسبھیہ ہیں اور وہ اسلام کو سمجھنے میں اسمرتھ ہیں۔ یہی بات مسلمانوں میں وہ لوگ نہیں

سمجھتے ہیں کی نگاہ تنگ ہے انھیں تو اس کی پڑی ہے کہ دنیا کی ڈھائی ارب آبادی چاہے جیسا ہو
بتائے لیکن کہے اپنے آپ کو مسلمان۔ اسلام سنسار میں اس لیے ہرگز نہیں آیا تھا کہ سنسار کے سو
فیصد انسانوں یا دنیا کے زیادہ تر انسانوں سے یہ کہلائے کہ ہم کلمہ پڑھنے والے مسلمان ہیں۔
اسلام آیا تھا اس لیے کہ دنیا کے سو فیصدی انسان یہ کہیں کہ ہم بھلے اور نیک ہیں اور ہمیں جاتی
دھرم اور دیش کا فرق سوچے بغیر انسان سے پریم ہے۔

ے ہم موحد ہیں ہمارا کیش ہے ترکِ رسوم ملتیں جب مٹ گئیں اجزائے ایماں ہو گئیں (غالب)

اور ان جاتیوں کے مٹنے پر یہ ہرگز ضروری نہیں ہے کہ جو ایک مانو سماج سنسار میں بن جائے
وہ اسلامی جاتی ہی کہلائے یا ہندوستانی کہلائے۔ غالب کے شعر میں ایمان کا جو شبد آیا ہے
اس کا مطلب یہ نہیں کہ ایمان وہی چیز ہے جسے مسلمان ایمان سمجھتے ہیں اور جسے غیر مسلم سمجھ ہی نہیں سکتے۔"
(ص۔ ۲۹، ۳۰)

آخر میں وہ پتے کی بات کہتے ہیں:

"سامپردایک ہندو، ہندو جاتی کے لیے خطرناک ہے، مسلمان کے لیے اتنا خطرناک نہیں ہے۔ فرقہ پرست مسلمان، مسلمان فرقہ کے لیے زیادہ نقصان پہنچانے والا ہے، ہندو کے لیے اتنا نہیں اور یہی حال سامپردایک سکھ، سامپردایک پارسی، سامپردایک اینگلو انڈین، سامپردایک عیسائی کا ہے۔ یہ سب اپنی جان کے دشمن ہیں۔" (ص۔ ۴۶، ۴۷)

اور آخر میں فراق صاحب اپنے مخصوص مزاج اور فلسفے پر کتاب ختم کرتے ہیں:

"سنسار اتنا وشال ہے کہ ایک دھرم کے سنبھالے نہیں سنبھل سکتا۔ اگر ہم یہ بات مان بھی لیں کہ ہندو سنسکرتی، مسلم سنسکرتی، بودھ سنسکرتی، بڑی بڑی سنسکرتیاں ہوتے ہوئے بھی ایک دوسرے سے کچھ الگ ہیں تو بھی سنسار کو اس الگاؤ کی آوشیکتا ہے۔ جو اسلام، غیر اسلامی سنسکرتیوں سے پربھاوت نہیں ہوا وہ اسلام سے کم بالا مال رہے گا، جو غیر اسلامی سنسکرتیوں سے پربھاوت ہوا ہے۔" (ص ۴۷)

ان خیالات سے کوئی اختلاف تو کر سکتا ہے لیکن فراق کی نیت پر شبہ ہرگز نہیں کر سکتا ہے۔

آزادی سے لے کر اس وقت تک فسادات کی مخالفت میں اور قومی یکجہتی کی حمایت میں اتنا کچھ لکھا جا چکا ہے کہ اب سب فرسودہ، زنگ خوردہ اور پٹا پٹایا سا لگتا ہے لیکن غور کیجیے کہ ۱۹۵۰ء کے ارد گرد فراق جیسے غزل کے شاعر تم سے اس طرح کے بے باک کلمات کا نکلنا کوئی معمولی بات نہ تھی۔

اس کتاب کا ایک بے حد اہم پہلو اس کی زبان ہے جسے خالص ہندستانی کہا جا سکتا ہے جس میں اردو کے ساتھ ساتھ بول چال کے بے شمار ہندی الفاظ شعوری طور پر استعمال کیے ہیں جو فراق صاحب کی ہندی دانی کا ثبوت تو پیش کرتے ہی ہیں ساتھ ہی موضوع کی مناسبت سے ہم آہنگی بھی پیدا کرتے ہیں۔ اس نوعیت کی زبان میرے علم کے مطابق شاید کم یا نہیں کے برابر استعمال کی ہے۔ فراق صاحب کے بارے میں کم از کم ہندی والوں کے ذہن میں یہ خیال عام رہتا ہے کہ وہ جتنے اردو کے حامی تھے اس سے زیادہ ہندی کے مخالف تھے جبکہ یہ بات پورے طور پر سچ نہیں ہے، انھوں نے بارہا اپنی تقریروں میں یہ بات کہی ہے کہ وہ ہندی کے مخالف ہرگز نہیں ہیں بلکہ وہ ثقیل اور بوجھل ہندی کے خلاف ہیں کچھ متشدد اور متعصب ہندی والے اسے سنسکرت کی طرف لے جانے کی کوشش میں ایسا کرتے ہیں اور اصل ہندی کے ساتھ زیادتی کرتے ہیں۔ یہ کتاب اس بات کی بیّن دلیل ہے کہ انھوں نے ہندی زبان کے اچھے اور مناسب الفاظ استعمال کیے ہیں جو کسی طرح بوجھل نہیں بن سکے اور یہی انکی شاعری کا بھی امتیازی پہلو ہے۔

فراق صاحب ان خوش نصیب یا بدنصیب لوگوں میں تھے جنھیں اردو کا ایک عمدہ اور بڑا شاعر تسلیم کیا گیا لیکن ساتھ ہی انھیں اکثر و بیشتر ہندو شاعر سمجھا جاتا رہا۔ نیاز فتح پوری نے اپنے مضمون کے عنوان کے ذریعہ کچھ ایسے ہی رجحان کو پروان چڑھایا۔ کٹر مسلم شاعروں کے درمیان وہ ہمیشہ مشکوک نگاہوں سے دیکھے گئے یہ خیال ہمیشہ عام رہا کہ اگر وہ ہندو نہ ہوتے تو وہ اتنے بڑے شاعر نہ تھے کہ اتنی اور ایسی پذیرائی کی جاتی اور انھیں یہ مقام دیا جاتا۔ دوسری طرف انتہا پرست ہندوؤں کے لیے یہ بات ہمیشہ باعث کوفت و تشویش کی رہی کہ ان کی اپنی ذات کا آدمی نہ صرف یہ کہ اردو زبان میں شاعری کر رہا ہے بلکہ اکثر و بیشتر ہندی زبان کے ہی نہیں بلکہ ہندو تہذیب کے خلاف زہر اگلتا رہتا ہے۔ فراق صاحب کی شخصیت سے متعلق انکے یہ متضاد پہلو ان کی زندگی میں بھی زیر بحث رہے اور کم و بیش آج بھی ہیں لیکن اگر عمیق نظروں سے انکی شخصیت کا جائزہ لیا جائے تو یہ بات یہ نظر آئے گی کہ فراق صاحب ہندستانی زبان کی جس مشترکہ تہذیب کے رسیا اور علمبردار تھے خود انکی ذات اس کا ایک جیتا جاگتا نمونہ تھی۔ انکی شخصیت میں لسانی یکجہتی جذباتی ہم آہنگی اور گنگا جمنی تہذیب جس قدر رچ بس گئی اس کی مثال ذرا کم دیکھنے کو ملتی ہے۔ جس سامپردایکتا کے خلاف وہ زندگی بھر لڑتے رہے، نفرت کرتے رہے اس کے خلاف خود انکی شخصیت ایک یادگار مثال تھی لیکن افسوس کہ فراق صاحب کی شخصیت کے اس پہلو کو انکی بعض لاپرواہیوں، بدعنوانیوں اور مزاج کی برہمیوں کے آگے پنپنے کا موقع نہیں ملا اور ہندستان کے تنگ نظر اور بھرشٹ ماحول میں انکی مفکرانہ و قلندرانہ شخصیت کو آج تک ٹھیک سے نہیں سمجھا جا سکا۔ وہ ہمیشہ اس شعر کے مصداق رہے۔

ے زاہدِ تنگ نظر نے مجھے کافر جانا
اور کافر یہ سمجھتا ہے مسلمان ہوں میں

آج کے "چیختے" اور "سسکتے" ہوئے ماحول میں کہ جہاں سامپرداییکتا ایک بار پھر اپنے بال و پر کھول چکی ہے اور لوگوں کے ذہن و دل میں پیر جما چکی ہے اور جہاں دانشور طبقہ اپنا علمی اور انسانی فرض بھول کر اپنی عزت و آبرو کو چھپائے تقریباً گوشہ نشیں ہو چکے ہیں۔ فراقؔ جیسے دانشور کی یہ تحریریں نئے انداز سے شائع ہو کر قارئین و ناقدین کے سامنے آنے کی ضرورت ہے۔

جناب فرخ جلالی
علیگڑھ

اردو میں دانشوری کے چند مسائل

(تیسری اردو ریسرچ کانگریس (پٹنہ ۲۲ر-۲۴ر جنوری ۱۹۸۹ء) میں بحث کے لیے پیش کیا گیا)

نظر، فکر اور علم کا اجتماع چاہتی ہے۔ ماضی کا عرفان اور مستقبل کا ادراک کسبی اور وہبی عمل ہیں۔ ماحول اور فضا سے واقفیت تو ہر ذی روح کو ہوتی ہے لیکن اس کی نشوونما اور رتھوں کا احساس انسان کا خصوصی شرف ہے۔ انسانی تاریخ کے تجربات اور احساسات جب اپنے دائروں کو ایک مرکز پر لے آتے ہیں تو بصیرت یا دانشوری جنم لیتی ہے۔

ہمارا ملک اسی دنیا کا ایک حصہ ہے جو انسانی بہبودی اور ظالمانہ استحصال کی سرد اور گرم رزم کی فیصلہ کن لڑائی میں مصروف اور سرگرداں ہے، اور انسان اپنے آدرش اور خواب کو پانے کیلئے اظہار اور اطلاع کے مختلف ذرائع استعمال کرتا رہتا ہے۔ فنون لطیفہ اس احساس اور اطلاع کا نازک ذریعہ ہیں لیکن انسانی تاریخ تشبیہوں اور استعاروں کے چاند ستاروں کا انتظار نہیں کر سکتی۔ وہ زبان کے واضح رسائل ڈھونڈھ لیتی ہے۔ یہاں سے سماج میں دانشوری اور دانشمندی شروع ہوتی ہے۔ دانشوری ایک لطیف احساس کے ساتھ ایک کرب مسلسل اور جہد عمل بھی ہے۔ لفظوں پر معنی کی کمندیں ڈالنا اس کا محبوب شغل ہوتا ہے، یہاں یہ بات بھی یاد رکھنا چاہیے کہ ہر علم کا یہ نصیبہ نہیں ہے کہ اس کو شعور بھی حاصل ہو جائے جس کی طرف قرآن نے کئی مرتبہ اشارہ کیا ہے۔ دیکھیے میں نے اپنی بے بضاعتی کو چھپانے کیلئے کوئی سہارا تلاش کر لیا۔

جب کسی زبان کے وسیلہ سے دانشوری کی بات ہوتی ہے تو اس کے ساتھ یہ بھی بات سامنے رکھنی چاہیئے کہ تعلیم، ابلاغ اور حکومتی سطح پر اس کا چلن اور قابو کیا ہے اور خود اس زبان میں وسعت کے امکانات اور صلاحیت کس درجہ کی ہے؟ ہندستان کی قدیم زبانوں کی جدید ترین شکل اردو، وسعت اظہار اور سرمایۂ الفاظ سے مالدار ہے لیکن انسانی سماج کے مختلف شعبوں میں اس پر پابندی بھی لگی ہوئی ہے کہ کہیں یہ تاریخی حالات کا نتیجہ ہے اور کہیں اپنے ماحول کے ذہنی خوف، التعصبات اور خود اپنے احساس کمتری کا شکار ہے جس نے موجودہ نسل کو ایک مستقل سوال کے درد اور حیرت میں مبتلا کر رکھا ہے، خوشی یہ ہے کہ اس اندھیرے میں آواز کا مسلسل احساس اور امید کی کرن کا انعکاس زندہ اور باقی ہے۔ تاریخ گواہ ہے کہ افراد کے گروہ اس تنگ نالے سے گذرتے رہتے ہیں۔

۱۹۴۷ء کے بعد ہندستان میں ایک نئی بساط بچھائی گئی۔

اس وقت ہمارے پاس مولانا آزاد، ذاکر حسین، رشید احمد صدیقی، غلام السیدین، مولانا آزاد سبحانی، مولانا عبدالقدیر، یوسف حسین، عابد حسین، سید محمود، عبدالمجید خواجہ، عبدالستار صدیقی اور بہت سے دانشور زندہ تھے۔ اس فہرست میں کافی نام بڑھائے جاسکتے ہیں۔ یہاں بطور علامت یہ نام لیے گئے۔ ان میں سے کچھ ایسے بھی ہیں جنھوں نے نہیں لکھا لیکن کہا۔ ایسے افراد کا اس دنیا سے رخصت ہونا ایک بڑا سانحہ رہا ہے لیکن روح کے اس سفر کو روکا بھی نہیں جاسکتا۔

اس وقت بڑے اور چھوٹے دانشور ہمارے درمیان میں موجود ہیں جو ہم کو فکر اور جہد کی دعوت دیتے رہتے ہیں۔ میں نے اپنے تجزیہ اور مطالعہ کے لئے . . . کو چنا ہے۔ میں نے جب سے ان کو دیکھا تو یہ مجھے سوالوں کے بڑے شائق اور تلاش علم کے متجسس نظر آئے، خیال کو قلم اور اشاعت کے سپرد بھی کرتے رہے ہیں، شعر کے حسن کے رسیا اور شیدا تو بہت ہوتے ہیں لیکن نثر کے حسن پر انھوں نے بھی نظر ڈالی ہے۔ یہاں سے ان کی صحت فکر اور عمق نظر کا پتہ چلتا ہے۔

۱۹۴۷ء کے بعد ہندستانی مسلمانوں سے ایک غلط ترین سوال ان کی ہندستانیت کی سطح کا کیا گیا۔ ظاہر ہے یہ سوال اس گروہ نے کیا جو ہندستان کے ماضی سے سطحی واقفیت رکھتا تھا اور ماحول حال سے مقابلہ کرنے سے نظریں چرا رہا تھا، لیکن اس سوال کا جواب دینا اس لئے بھی ضروری تھا کہ نئے ہندستان کی تعمیر میں سب کو ہر روز حصہ لینا تھا۔ . . . نے نہایت جرأت سے اس بحث میں حصہ لیا اور "سیما کی تلاش" نام کی کتاب تالیف کی اور مختلف رایوں، اور اپنی رائے کو پیش کیا۔ ایک جگہ ہندستانیت ([illegible]) کے مسائل کے بارے میں لکھتے ہیں :-

"... ہندستان میں سب سے زیادہ نایاب یا کمیاب شئے ہندستانی ہیں، ہندو اپنے آپ کو ہندو سمجھنا نہیں بھولتا، مسلمان اپنے کو مسلمان سمجھنا نہیں بھولتا۔ اگر نہیں یاد، تو اپنا ہندستانی ہونا کسی وقت یاد نہیں آتا۔ مسئلہ اصل میں سیدھا سادا بس اتنا ہی ہے، اور ہندو مسلمان دونوں ہی کا مسئلہ ہے ہندوؤں کو البتہ تھوڑا سا فائدہ یہ ہے کہ اکثریت میں ہونے کے سبب جب وہ محض اپنی کمیونٹی کے ساتھ وابستگی کی بات کرتے ہوتے ہیں اس وقت بھی غلطی سے یہی سمجھ لیا جاتا ہے کہ یہ ریاست سے وابستگی اور ہندستان سے وابستگی کی بات ہے۔" (ص ۴۹)

"دونوں فرقے، باوجود بلند بانگ دعووں کے ایک دوسرے سے اتنے فاصلے پر رہتے ہیں کہ ایک کو دوسرے کی

چھوٹی چھوٹی باتوں کا، مختلف جذبوں کی نوعیت کا، ان کی گہرائی یا پھیلاؤ کا ذرا بھی علم نہیں ہے۔ پان اسلامزم کے سلسلہ میں یہی ہوا ہے۔ بات قطعی بے بنیاد بھی نہیں، لیکن بونے کو جو دیو قامتی عطا کر دی گئی ہے، وہ اپنی جگہ پر ہے، اور اگر ہندو دوستوں کے جذبات اور اسلامی رشتہ کی نوعیت دونوں سے واقفیت کا حقیر سا دعویٰ کرنے کے بعد عرض کروں کہ میرے دوستوں کے شکوک و شبہات، اندیشے اور وسوسے واقعی کم ہیں، خیالی زیادہ، تو غلط نہ ہوگا۔"

"اگر دو دائرے کسی بھی جگہ ٹکرا نہیں رہے، اور پھر بھی اس پر اصرار کیا جائے کہ تم یا تو اس دائرے میں رہ سکتے ہو، یا اس دائرے میں، تو اسے سوائے اس کے کہ بدنیتی پر محمول کیا جائے اور کیا تاویل کی جا سکتی ہے۔ اگر کوئی کہے کہ تم پانی پسند کرتے ہو یا ہندستان، اور اس کے جواب میں یہ کہوں کہ مجھے پانی بھی پسند ہے اور ہندستان بھی اور اس پر تم پھر کہو کہ نہیں یہ بتائیے کہ سپریم (SUPREME) کیا ہے، تو میں اسے حماقت کے سوا اور کیا کہہ سکتا ہوں۔ یہ تو ایسا ہی ہے جیسے کوئی کہنے لگے تمہیں کون سی چیز سپریم لگتی ہے آم یا برف کا پانی؟ یا تم ان دونوں امور میں کسے ترجیح دو گے، سونے کو یا کھانے کو؟"

"پان اسلامیت ایک جذبہ ہے اور بس جذبہ ہی ہے، ایسا ہی جیسے آپ مثلاً افرو۔ایشیائی جذبہ تشکیل دینا چاہ رہے ہیں، اور آپ یوں کیوں نہیں سوچتے کہ اول الذکر جذبہ کو آخر الذکر میں ڈھال دیجئے، اس طرح یہ آپ کے لئے ایک ایسٹ (ASSET) بن جائے گا۔"

"اس بات کو سمجھانے میں ذرا مشکل پڑے گی کہ ہندستان کے مسلمان کا باہر کے مسلمان سے کیا رشتہ ہے، جو لوگ ہندو یا جین انداز زندگی کو مت سمجھتے ہوں، ان کی سمجھ میں اس بات کا آنا آسان نہیں ہے کہ کمیونزم یا اسلام کی طرح، کوئی آئیڈیالوجی بھی مذہب یا امت بن سکتی ہے۔ جس میں اور قومیت میں یا تو سرے سے کوئی رشتہ ہی نہیں، یا پھر سرے سے کوئی ٹکراؤ ہی نہیں۔"

"جس نے نمک کا مزہ نہ چکھا ہو وہ اس کا مزہ بتا ہی نہیں سکتا، سمجھ بھی نہیں سکتا، کوئی اسے سمجھا بھی نہیں سکتا۔"

"اسلام کو ماننے کے بعد جغرافیائی حد بندیاں اس کے لئے ہیچ ہو جاتی ہیں۔ وہ نہ کسی نسل سے وابستہ رہتا ہے، نہ فرقہ سے، نہ قوم سے، نہ سرزمین سے، اس کا تو کوئی خون کا رشتہ بھی نہیں رہتا۔ نہ اسے کسی خاص جھنڈے سے نسبت باقی رہتی ہے، وہ کسی بھی ملک کی فتح یا شکست پر خوش یا غمگین نہیں ہوتا۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہ نکالیے کہ ہندستان کے مقابلہ میں میں عراق یا مصر سے زیادہ محبت کروں گا، نہیں، کوئی اس کی طرف دیکھے گا میں اسکو گولی مار دوں گا۔"

"مطلب اگر ہے تو صرف اتنا کہ اپنے گھر، محلہ، شہر اور ملک کے ساتھ ساتھ تصوراتی طور سے مسلمان پوری دنیا کا بھی شہری ہے اور یہ میرے خیال میں کوئی برائی نہیں، سیکھنے کی بات ہے۔"

"نہرو سے ذاکر حسین تک" اور رسل سے رادھا کرشنن تک سب اسی انسانی تصور کو عام کرنے میں لگے رہے کہ "ہم سب ایک ہیں" اور یہ کہ یہ رنگ و نسل اور ملک و ملت کی دیواریں جہاں تک اور جتنی تیزی سے گرائی جا سکیں گرا دو۔ لیکن محدود اور تنگ نظر والے "انسان دوستوں پر حاوی ہوتے رہے۔ جاتے جاتے رسل نے یہ الفاظ بھی یوں ہی نہیں لکھے تھے:

"سکھایا تو یہ جاتا ہے کہ اپنے ملک سے محبت کرو، لیکن صرف اپنے ملک سے" اور کسی سے نہیں اور ہیرو جوں میں صرف انھیں کو نمایاں مقام دیا جاتا ہے جنھوں نے بدیشیوں کو مارنے میں سب سے زیادہ صلاحیت اور اہلیت کا مظاہرہ کیا ہے۔ حالانکہ آدمی کا یہ تصور کہ سب ایک ہی خاندان ہے، عام کرنے اور سکھانے کے لئے اتنی ہی محنت کی ضرورت ہے جتنی اس کے قطعی مخالف تصورات پر صرف ہو رہی ہے۔ اس کے لئے نئے انداز کی تعلیم سے نئی اخلاقی اقدار کو جنم دینا ہوگا جس سے یہ خواب کبھی حقیقت بن سکے کہ دنیا میں چار سو امن و سلامتی کا دور دورہ ہے۔"

"ہم سب بنیادی طور سے انسان ہیں" اور سب ایک ہیں، الگ الگ گروہوں میں ہم اس لئے منقسم ہوتے رہے کہ اس سے ہمارے میل آسانی ہو جاتی ہے اور اس طرح گروپ پرسنالٹی (Group Personality) کے اظہار میں سہولت ہو جاتی ہے۔"

"قومیت ہماری شخصیت اجتماعی کے اظہار کا ایک محدود وسیلہ ہے جس طرح اس سے محدود تر سطح پر شہر اور محلہ اور خاندان کے ساتھ وفاداریوں کا بھی ایک درجہ ہے۔"

"اب، دو باتیں ہیں:

"ایک تو یہ کہ اپنے خاندان کے ساتھ میری وفاداری ریاست کے ساتھ وفاداری سے کہیں ٹکراتی ہی نہیں، اور دوسرے یہ کہ اگر کسی کو اپنے یا کسی دوسرے کے معاملہ میں ایسا محسوس ہوتا ہے تو یہ بات صاف ہے کہ چھوٹی وفاداری کو کسی بھی طور سے بڑی وفاداری سے ٹکرانا نہیں چاہیے، نہ اس کے آڑے آنا چاہیے، بس یہ ایک تنہا کسوٹی ہے، باقی پوری آزادی ہے جو جسے چاہے اپنی شخصیت کے اظہار کا وسیلہ بنائے۔ اب مسئلہ اس شکل میں سامنے آتا ہے کہ:

"ہم پہلے ہندستانی ہیں یا پہلے انسان ہیں۔ میرے خیال میں رادھا کرشنن کی اس معاملہ میں تنہا آواز نہیں ہوگی اور کوئی احمق ہی ہوگا جو اپنی انسانیت کے شرف برتر کو ہندستانیت پر قربان کرنے کیلئے آمادہ ہو، اگر کبھی ایسی قربانی کا موقع آ پڑے۔ لیکن اس سے بھی پہلے کیا واقعی کسی ایسے ٹکراؤ کا امکان بھی ہے؟ غالباً نہیں۔ اور یہ امر کہ ہندستانیت کے ساتھ عالمیت بھی پہلو بہ پہلو کسی کے ذہن میں جنم لے چکی ہو، نہ بعید از قیاس ہے نہ قابل گرفت۔ اگر ہے تو قابل ستائش ہی ہے۔ ہندستانیت انسانی تہذیب و تاریخ کے بڑھتے ہوئے سمندر میں کوئی اہم دھارا نہیں! یہ کوئی نظریہ نہیں، کوئی فکر نہیں، یہ تو ہمارا سہارا ہے، ہمارا گھر ہے، ہمارے سانس لینے کی فضا ہے۔ ہمارا پیار ہے، ہماری نیند ہے، ہماری دوستی ہے، ہمارا درد

ہے، ہمارا خواب ہے۔ لیکن یہ تازہ افکار کا سرچشمہ اور ترقی پذیر معاشروں کی بنیاد تو نہیں بن سکتا نا۔ کپڑے کو آپ صرف پہن سکتے ہیں کھا نہیں سکتے، روٹی کو کھا سکتے ہیں پہن نہیں سکتے۔ ہر دو چیزوں کی اپنی اپنی جگہ اہمیت ہے، اور کوئی ایک دوسرے سے ٹکراتا نہیں!

"ہندستانیت اور عالمیت کے یہی دو دائرے ہیں جن میں امتیاز نہ کر سکنے کے باعث قومیت کے خول میں گھرے ہوئے ذہن عالمی نظریوں کے حاملوں کو ہندستانیت کا نقیض جانتے ہیں۔ عالمی نظریوں سے کسی کی رشتہ داری نہیں۔ میرے باپ نے اسلام ایجاد نہیں کیا نہ بھوپیش گپتا کے دادا نے کمیونزم کی تخلیق کی تھی۔ اگر میں یا بھوپیش اپنی ہندستانیت کو عزیز جانتے ہوئے اس بات پر اصرار کریں کہ اسلام کے عالمی نظریہ یا کمیونزم کے عالمی نظریہ دونوں کا نصب العین نوع انسان کو انسانیت کی سطح پر متحد کرنا ہے اور اس کے لئے انھوں نے کچھ اصول وضع کیے ہیں، تو ان اصولوں سے اختلاف کر کے کچھ اور عالمی اصول برتر انسانی معاشرہ کی تخلیق و تشکیل کے لئے کوئی بھی پیش کر سکتا ہے اور ان پر اصرار کر سکتا ہے، دوسروں کو ان کی طرف دعوت دے سکتا ہے۔ لیکن کسی بھی عالمی نظریہ پر غیر ہندستانی کا لیبل لگا کے ملک بدر تو نہیں کر سکتا۔ نظریے انسان کی مشترک ملکیت ہیں کسی کے باپ دادا کی جاگیر نہیں ہوا کرتے۔ نظریوں کا کسی ارضی رشتہ کے ساتھ ٹکراؤ نہیں ہوا کرتا اور نظریات و افکار پیدا کرنا اور ان کو اپنانا یا ان سے اختلاف کرنا انسان ہی کا شرف ہے، پتھر اور جانور اس سے محروم ہیں۔ نظریوں سے اختلاف کرنا اس کا حق ہے، لیکن نظریوں سے آنکھیں چرانا یا انھیں زندہ دفن کرنا انسانی شرف و عظمت کی دلیل نہیں، انسان کے اندر چھپے ہوئے جانور کی پستی کی دلیل ہے۔"

"بات در اصل یہ ہے کہ ہم ابھی تک اقبال بمقابل حسین احمد مدنی کے وراثتی دور میں چل رہے ہیں جب کہ یہ محض ذہنی مشق ہے عملی وجود ہی نہیں رکھتا۔ آج کوئی ایسی بات کرتا ہے تو مجھے اس کی مثال بالکل ایسی ہی لگتی ہے جیسے کوئی پوچھے نارنگی اچھی ہے یا اسلام یا پھر اسلام عزیز ہے یا کرکٹ؟"

"یہ تو ہاں اسلام کا وہ پہلو ہوا جس کی آج ہمیں ہی نہیں ساری دنیا کو ضرورت ہے لیکن جب یہ حدود سے اس طرح بڑھنے لگیں کہ اپنے پر پرائے کو فوقیت دی جانے لگے تو جان لیجیے کہ کچھ فتور ہے اور اس لیے اس کی فکر کرنی ہوگی۔ مسلمان عالمی نقطہ نظر ضرور رکھے گا لیکن اس کے پیر تو اپنی زمین ہی پر ہوں گے۔ پھر وہ زمین کہاں کی ہوگی؟ اور اپنی زمین سے تو جانور کو بھی پیار ہوتا ہے آدمی تو بڑی چیز ہے۔ تصوراتی یا نظریاتی طور سے البتہ اظہار میں بعضوں کے یہاں کچھ ایسی بات بھی نکلی اور اب بھی نکلتی ہے جیسے کہ ISLAMIC IDENTITY کو نیشنل آئیڈنٹٹی NATIONAL IDENTITY پر ترجیح دی جارہی ہو حالانکہ مسلمانوں کا اپنا فائدہ دوسری آئیڈنٹٹی میں ہے۔ پھر بھی یہ ایسا کیوں نہیں

کرتے؟ یہاں اکثریت کو تھوڑا سا سوچنا چاہیے کہ کیا وہ ایسے ہی برادرانہ رویے کے حامل رہے ہیں، جیسے ہونا چاہیے۔ اکثریت کی رواداری مشہور رہی ہے لیکن وہ اسی قدر اپنی نارواداری کے لئے بھی بدنام حد تک معروف رہے ہیں۔ وہ بیرونی اثر سے ایسے بھاگتے ہیں جیسے بھوت پریت سے۔ رشتہ ناطہ بھی کرتے ہیں تو اپنے پڑوسی یا رشتہ دار کے بجائے ۵۰ میل دور کے خاندان سے! مسلمان ان کیلئے خوش آمدید کہنے کی چیز نہ ہو تو وہ کیا کرے۔"

..."یہ اپنے پڑوسی سے زیادہ سمندر پار سے، یا دور دراز علاقوں سے آئیڈنٹٹی کی مصنوعی کوشش، یہ سب اسی وجہ سے ہوتی ہے کہ یہاں کوئی پیار سے بات کرنے والا نہیں ملتا۔ آپ کے دوار پر کھٹکھٹانے والا جب دروازہ پیٹتے پیٹتے تھک جائے، اور دروازہ نہ کھلے تو اب وہ ایسی جوئے کم آب بھی نہیں کہ بندگی میں گھٹ کے رہ جائے اور دوار کا کتا بن کے دم ہلاتا رہے۔"

..."اس ملک کے سب سے اچھے اور معیاری شہری وہ ہو سکتے ہیں جو ذاکر صاحب کے بقول یہاں کے ورثہ کی ایک ایک شئے، صدیوں کی بنی عمارت کی ایک ایک اینٹ، ہزاروں سال کی تاریخ کے ایک ایک موڑ کو اپنی متاع عزیز جانتے ہوں۔"

"اس لحاظ سے ہندستانی مسلمانوں کو اس کا زیادہ موقع حاصل ہے، کیونکہ وہ ہندستان میں آنے والے تہذیبی کارواں کا آخری قافلہ ہیں، کہ وہ سارے ورثہ پر بڑی سہولت سے فخر کر سکیں۔ بس تھوڑے سے وژن کی ضرورت ہے کہ جیسے ایران میں رستم و جمشید کو اسلامیا لیا گیا، اسی طرح یہاں کے دیوی دیوتاؤں کو سیکولر سپرٹ میں اپنی تاریخ کا ایک جز سمجھ لیا جائے۔ جس طرح لبنان کے عیسائی اپنے عرب بھائیوں کے قابل فخر ورثہ قرآن مجید کو اپنے نصاب میں ایک اہم ادبی کتاب کے طور پر پڑھتے ہیں، اسی طرح یہاں کے ویدوں، پرانوں اور گیتا و رامائن کو خالص سیکولر سپرٹ میں قدیم ہندستانی ادب کا اہم ترین حصہ سمجھ کر یوں ہی نہیں بلکہ نصابی طور سے بھی پڑھا جائے۔ اس دور کے بعد دوسرا ان کا اپنا تہذیبی دور شروع ہو جاتا ہے۔ اور پھر ایک نیا دور آتا ہے جب سات سمندر پار سے ایک مغربی قوم عالمی تہذیب کی نمائندہ بن کر یہاں آئی اور غلام بنا کے بھی ہمیں ایسے فائدے پہنچا گئی جن کا رد کرنا اس کے بس میں تھا ہی نہیں۔ یہ سب کچھ ہمارے ورثہ کا ایک مقدس جز بن چکا ہے جس میں سے کسی کو بھی چھوڑا نہیں جا سکتا۔ اور آپ ہوں یا کوئی اور، جو بھی تاریخ کے اس تسلسل میں کسی ایک کڑی کو نظر انداز کرنے پر اصرار کرتا ہے، جو تاریخ کی قدیم کڑیاں یا بیچ کی کڑیاں گننے ہی سے انکار کرتا ہے یہ کسوٹی ہے اس بات کی کہ وہ ابھی ہندستانی نہیں بن سکا!"

..."ایک اچھے ہندستانی کو نہ اپنی تاریخ سے گھن آنی چاہیے، نہ لوگوں سے، نہ لفظوں سے۔ مسلمانوں نے ایک خالص ہندستانی یا ہندستان گیر زبان پیدا کر دی، یہ ان کا کارنامہ ہے اور وہ اس زبان کو آج بھی اپنانے میں کوئی جھجک محسوس نہیں

کرتے۔ اس سے پہلے انھوں نے کبیرؔ، رحیمؔ، جائسیؔ اور رس خانؔ پیدا کیے وہ بھی ان کا ورثہ ہیں۔ غالبؔ ان کی دین ہے، اردو بھی ان کا ورثہ ہے، پورے ہندستان کا ورثہ ہے! اور جو وسیع النظر لوگ اس ہندستانی ورثے سے آنکھیں موند لیں، ان کیلئے تاریخ کے پاس کیا انعام ہوگا؟"

"اس دیش کی ترقی اس بات پر منحصر ہے کہ یہاں ہر فرد کو اپنی صلاحیتوں کے اجاگر کرنے کا موقع ملے، اور ہر فرقہ کو ترقی کی راہیں کھلی ملیں، سب بڑھیں گے تو پورا ملک بڑھے گا، اور اگر جسم کا کوئی حصہ بھی شل رہ گیا تو ترقی معکوس شروع ہو جائے گی۔ ہندستانی مسلمان اس عظیم ملک کے رگ و ریشے میں پھیلے ہوئے ہیں، یہاں ہر چھٹا ہندستانی ایک مسلمان ہے۔ اب اگر ایسے میں کوئی انھیں نابود کرنے کی بات کرے یا انھیں گھسیاروں اور لکڑہاروں میں تبدیل کر دینے کے عزم مصمم کے ساتھ تو میانے کی باتیں کرتا چلے تو یہ کون سا نیشنلزم ہوگا۔ ہزاروں برس کی لعنت، اچھوت ذات کو ہریجن بناتے ہوئے ایک نئی اچھوت ذات پیدا کر دینا اس ملک کی کون سی خیر خواہی ہوگی، اور اس طرح ملک تنزل کے جس گہرے غار میں جا پڑے گا اس کی ذمہ داری کس کی ہوگی؟"

"بعض سادہ لوح ابھی تک یہ سمجھتے ہیں کہ رانچی اور جبل پور، راوڑکیلا اور جمشید پور اور احمد آباد برپا کرکے وہ مسلمانوں کی قوت کو گھٹاتے جاتے ہیں اور اپنی قوت کو بڑھاتے جاتے ہیں۔ کم فہموں کو یہ اندازہ نہیں ہوتا کہ اس طرح نقصان کس ملک کا ہوتا ہے، یہ سب کس کا سرمایہ ہے؟ یہ سب کس کا لہو ہے! پیڑ کی شاخ پر بیٹھے اسی شاخ پر آری چلاتے رہو تو ایک دن تم بھی نیچے آ رہو گے میرے بھائی!"

"اور اگر تم سمجھتے ہو کہ ہندستان نے سیکولرزم کو اپنا کر مسلمانوں پر کوئی بہت بڑا احسان کیا ہے، تو یہ تمہاری خوش فہمی ہے۔ یہ ہندستان کے لیے ناگزیر ضرورت ہے، ذہنی عیاشی نہیں۔ کیا آپ سمجھتے ہیں "ہندو ریاست" کا اعلان ہونے کے بعد سرحد کا عیسائی، ناگالینڈ، سرحد کا بودھ سکم (اور بھوٹان) اور سرحد کا مسلمان کشمیر ان میں کوئی طوفان نہ اٹھتا؟"

"ہندستانیت پر غور کرتے وقت یہ سب زاویے پیش نظر رکھنا ضروری ہیں۔"

ڈاکٹر شمیم احمد
(کراچی)

عزیز حامد مدنی ——— ایک دانشور شاعر

میں تو کسی شاعر کو اگر وہ میرے دل کو لگتا ہے اپنے بنیادی شعری سفر میں دیکھتا ہوں اور اس کی معنویت اور اہمیت کو دریافت کرنے کی سعی اور کوشش کرتا ہوں۔ ورنہ ہر نئے آنے والے زمانے کا شاعر "جدید" تو ہوتا ہی ہے لیکن ادب کی تاریخ میں اس کا شمار بھی ہوتا ہے یا نہیں اصل سوال یہ ہے؟ محض جدت کی "لذت" سے کام نہیں چلا کرتا۔ اس اعتبار سے میں نے جب بھی عزیز حامد مدنی کی شاعری کو اپنے شعری سرمائے کے تقابل میں رکھ کر دیکھا تو وہ مجھے ہمیشہ اردو شاعری کے اس کمیاب لب ولہجہ اور رنگ کے شاعر نظر آئے جسے عموماً فکری یا سوچتے ہوئے لب ولہجہ کا نام دیا جاتا ہے۔ لیکن میں مدنی صاحب کی شاعری کو کسی سوچتے ہوئے لب ولہجہ یا کسی فلسفہ وفکر کے حوالے سے اتنی اہم شاعری نہیں سمجھتا جتنی ان کی آواز میں ایک فطری اور طبعی دل ودماغ کی یکجائی کو اہمیت دیتا ہوں۔ وہ کسی فلسفے یا مخصوص فلسفیانہ نقطہ نظر کے حامل نہیں، بلکہ ان کی شاعرانہ آواز میں ہی ایک دانش، بصیرت اور شعور کا ایسا رچا بسا انداز ملتا ہے جو تخلیقی آواز پر مثلاً بیدل کے فلسفیانہ انداز یا متصوفانہ طرز فکر کی طرح غالب نہیں آجاتا، بلکہ اکثر جگہ غالب کی طرح خصوصیت سے، اس کے دور آخر کے کلام کی شعری بصیرت کے ایسے اظہار میں نمایاں ہوتا ہے، جو صرف اسی کے ساتھ مخصوص ہو گیا ہے۔ اردو شاعری میں فلسفیانہ فکر کا وجود سوائے ایک آدھ صوفی شاعر یا کچھ مخصوص افکار کو شاعرانہ وسیلے میں بیان کر دینے والے افراد کے بہت ہی محدود پیمانے پر نظر آتا ہے اور اس میں بھی اکثر جگہ فارسی شاعری کے مخصوص لب ولہجے، شاعرانہ فضا، استعارات، علامتوں اور انداز فکر کے استعمال کی وجہ سے "فکری شاعری" کا گمان ہونے لگتا ہے۔ جیسے فغاں کے یہاں بھی اکثر جگہ غالب کا ابتدائی انداز کلام اور دقیق لب ولہجہ اس طرح نظر آتا ہے کہ یہ شبہ ہونے لگتا ہے کہ کہیں غالب نے اپنی فارسی شاعری کے مقابل اردو کا چراغ فغاں کے انداز سخن سے تو نہیں اٹھا لیا تھا؟ (جو خاندانی اعتبار سے بھی ان سے تعلق رکھتے تھے اور ایک آدھ برس پہلے ہی پیدا ہوئے تھے) اس اعتبار سے ان کا ورثہ غالب تک پہنچنا ایسا خلاف قیاس بھی نہیں رہتا، مگر فغاں کے ہاں یہ انداز ایک مخصوص فضا اور فارسی لب ولہجہ کے انداز تک ہی محدود رہ جاتا ہے، جب کہ غالب اس دائرے سے نکل کر جہاں تک پہنچتا ہے وہ اردو شاعری کے سب سے منفرد انداز، لب ولہجہ اور آواز کو پیدا کر کے دکھاتا ہے۔ غالب کی یہ انفرادیت ایک نئی دنیا تخلیق کرتی ہے اور اردو شاعری کو ایک نیا آہنگ عطا کرتی

ہے گوکہ غالبؔ نے بھی قدیم شاعری کے بطن ہی سے جنم لیا تھا۔

• لیکن غالبؔ کے لب و لہجہ کے لیے فارسی آہنگ تو لازم و ملزوم بن جاتا ہے، چونکہ ہندی لب و لہجہ اس آہنگ کا مکمل طور پر نقیض ہے اور ہندی اسلوب میں غالبؔ جیسے فلسفیانہ خیالات اور فکری طرزِ احساس اوپرے معلوم ہونے لگتے ہیں، یہاں ہندی اسالیب میں انسانی بصیرت کا اظہار اور ہند و فلسفیانہ اور مذہبی افکار سنسکرت یا ہندستان کی آریائی اور دراوڑی زبانوں میں اظہار میں آئے ہیں۔ مگر اردو میں وہ انداز کبھی شامل نہیں ہو سکا، اردو کا اپنا لب و لہجہ آریائی زبان ہونے کے باوجود ابتدا ہی سے فارسی اور سنسکرت کے مقابل نمایاں ہو جاتا ہے اور اس کا ادبی قد و قامت بھی کسی زبان سے کم دکھائی نہیں دیتا۔ ولیؔ اور میرؔ سے فراقؔ تک کوئی پچیس[۲۵] شاعر تو ایسے ہوں گے، جہاں تخلیقی اعتبار سے اردو شاعری نہ صرف اپنی تخلیقی جہت اور گہرائی کو پیدا کرتی ہے بلکہ کسی اور زبان کی شاعری کی مرہونِ منت بھی نظر نہیں آتی۔

• اپنی تحریروں میں وہ غالبؔ کو اردو شاعری کے عہدِ جدید کا وہ نقطۂ آغاز قرار دیتے ہیں، جس نے ہندستان میں مغلوں کے نظام کے مقابل عہدِ جدید اور اس کے علوم اور ایجادات کے تقاضوں کی اہمیت کو سب سے پہلے محسوس کر لیا تھا، اور کھل کر نئی تبدیلیوں، جدید شعور اور ایک نئے نظام کے حق میں فیصلہ دے دیا تھا۔ اسی اعتبار سے غالبؔ مدنیؔ صاحب کے لیے، مغرب کی حقیقت پسندی، سائنسی اور مادی فکر، نئے عالمی تصورات اور حیرت انگیز ایجادات کے عہد کی طرف رخ کرنے والے پہلے کلیدی دانشور اور شاعر کی حیثیت سے سب سے اہم نام اور قوت بن کر سامنے آتا ہے...

• ______ مدنیؔ صاحب اپنے عہد کے جدید سینئر شعرا اور ہم عصر شعرا سے اس لیے مختلف رویہ رکھتے ہیں کہ وہ ایک ترقی پسند نقطۂ نظر کے وفادار ترین شاعروں میں ساری عمر شریک ہونے کے باوجود ترقی پسند شعرا کی طرح محض سوشلزم یا کمیونسٹ انٹرنیشنل یا روس کی اشتراکی ریاست اور ایک عہد میں اس کی کامیابیوں اور مارکسزم یا ماؤ ازم سے متاثر ہو کر ترقی پسند شاعر نہیں بنے تھے بلکہ وہ بنیادی طور پر مغرب کی نئی علمی جہتوں، نئے سائنسی اور معاشی تصورات اور جدید انقلاب، شہری تمدن اور انسانیت کی تاریخ کے سب سے نئے رویے اور ترقی یافتہ باب کی نعمتوں کے پورے وجود کے نہ صرف قائل بلکہ اسے انسانیت کے لیے ایک رحمت خیال کرتے آئے ہیں۔ اشتراکیت یا روسی انقلاب تو اس مغرب کی نشاۃِ ثانیہ کی ایک بنیادی لہر یا اس کے بعض تصورات اور معاشرتی تبدیلیوں کا ایک خاص ردِ عمل اور لازمی نتیجہ تھا، اسی لیے مدنیؔ صاحب کی شاعری، عام ترقی پسند شاعری سے بلند ہو جاتی ہے کیونکہ ان کی شاعری عمومی طور پر ترقی پسند

شعرا کی طرح صرف ترقی پسند منشور کے پاپولر اور جذباتی نعروں یا روس کے سیاسی فیصلوں تک محدود نظر نہیں آتی اور نہ روسی سیاست کے عالمی فیصلوں کی وقتی کامیابی یا ناکامی کے نتیجے کی پابند نظر آتی ہے۔ مدنی صاحب کی شاعری اس سے ایک بلند سطح اور عالمی انسانی شعور کی غیر محدود فضا میں سانس لیتی ہے.....

● مدنی پر یہ ایک بدنصیبی کی بات ہے کہ اختر الایمان، عزیز حامد مدنی والی نسل کو ایسے نقاد بھی میسر نہ آسکے، جو مجاز، فیض، یگانہ اور راشد کو حاصل ہوئے تھے، جس کی وجہ سے اس نسل میں اختر الایمان، عزیز حامد مدنی اور مختار صدیقی سے لے کر مجید امجد تک کسی شاعر کو کوئی توجہ حاصل نہ ہو سکی اور ہمارا جدید تنقیدی ادب کوتاہی داماں کا شکار ہو گیا، اسی بنا پر مدنی صاحب پر بھی وہ کچھ نہیں لکھا جا سکا جس کے وہ بجا طور پر مستحق تھے۔ اس بے توجہی کی دو تین بنیادی وجوہ ہیں جس کا ذکر کرنا یہاں ضروری ہے۔ پہلی بات تو یہ کہ ان کے ہم عصر ہم خیال نقادوں کو اپنے شاعرانہ ذوق اور تنقیدی رائے پر وہ اعتماد نہیں تھا جس کی وجہ سے وہ اپنے عہد کے نئے شاعروں کے بارے میں کوئی پیشن گوئی کرنے کا خطرہ مول لے سکتے؟ اور دوسری بات یہ تھی کہ تقسیم ہند کے وقت ادب کی اجتماعی فضا تبدیل ہو کر ایک ایسے موڑ پر آگئی تھی، جہاں ہندوستان اور پاکستان کی ادبی سرحدیں الگ ہو گئیں تھیں اور تقسیم ہند کے بعد نئے ابھرتے ہوئے شاعروں اور نقادوں نے مذکورہ نسل کو نظر انداز کر کے اپنے اپنے گروہ اور "لابیز" بنا کر اپنی شخصیت سازی کی مہم بھی شروع کر دی تھی۔ حالانکہ ابھی تو ان کے شعری خد و خال بھی واضح نہ ہو سکے تھے۔ خود ستائی اور اپنے اپنے گروہ کی غیر معتبر مدح سرائی کے لئے ان "لابیز" کے نے اپنے آرگن نکالنے اور رسالوں پر قبضہ جمانے کی روش ہی کی وجہ سے ادب میں ایک ایسا منفی رجحان پیدا ہوا جو آگے چل کر کتابوں کی تقریبات کی ناپاک اور بے معنی سرگرمی میں تبدیل ہو گیا۔ اور غالباً اسی وجہ سے ۱۹۳۶ء اور ۱۹۵۰ء کے درمیان ابھرنے والے شعرا پر وہ کام نہ ہو سکا جو ہمارے موجودہ ادب کی گمشدہ کڑیوں کو ملا سکتا؟ اس صورت حال کو اور زیادہ سنگین مدنی صاحب کے اپنے رویے نے بھی بنا دیا تھا جو ادب کی ان اقدار کے نمائندے تھے جس کی رو سے اپنے بارے میں سوچنا یا اپنے حوالے سے بات کرنا معیوب بات سمجھی جاتی تھی۔

○

ربط یک سلسلۂ کار ہم آہنگی ہے   عشق کو لوگ سمجھتے ہیں کہ ہرجائی ہے

○

چراغ بزم ابھی جان انجمن نہ بجھا   کہ یہ بجھا تو ترے خد و خال سے بھی گئے

○

○

اِدھر اُدھر سے حدیثِ غمِ جہاں کہہ کر — تری ہی بات کی اور تیری بات کی بھی نہیں
بکھر کے جشنِ جہاں کا نظام کیا ہو گا — یہ برہمی تری زلفوں کی برہمی بھی نہیں

○

حرم کا آئینہ برسوں سے دھندلا بھی ہے حیراں بھی — ایک افسونِ برہمن ہے کہ پیدا بھی ہے پنہاں بھی

○

اسی نگاہ کی نرمی سے ڈگمگائے قدم — اسی نگاہ کے تیور سنبھال سے بھی گئے
غمِ حیات و غمِ دوست کی کشاکش میں — ہم ایسے لوگ تو رنج و ملال سے بھی گئے
وہ لوگ جن سے تری بزم میں تھے ہنگامے — گئے تو کیا تری بزمِ خیال سے بھی گئے

○

نرمی ہوا کی موجِ طرب خیز ابھی سے ہے — اے ہم صفیر آتشِ گل تیز ابھی سے ہے

○

جس کیاری میں پھول کھلے تھے ناگ پھنی سی لگتی ہے — موسمِ گل نے جاتے جاتے دیکھا کیا ہشیاری کی

ڈاکٹر مناظر عاشق ہرگانوی
مارواڑی کالج، بھاگلپور (بہار)

"آگ کا دریا" میں دانشوری

خارجی حقائق کے ادراک و شعور کو اپنی شخصیت کا جز بنا کر فکر کی سطح پر جامۂ اظہار پہنانے والے کو دانشور کہا جاتا ہے۔
لغوی اعتبار سے دانشور (INTELLECTUAL) کے معنی ہیں:
۱۔ ذی فہم، دانا ۲۔ عقلی یا عقل سے متعلق ۳۔ عقل کے ذریعہ ادراک کیا ہوا یا عمل میں لایا ہوا ۴۔ قوت ادراک رکھنے والا ۵۔ عقل سے بھرپور ۶۔ اعلیٰ عقل رکھنے والا۔

انٹلکچوئل کی ایک تعریف یہ ہے کہ وہ صرف عقل کی بنا پر رہنما مان کر سماج کی بہبودی کے لیے نئے نظریات پیش کرے، یا نیا طرز فکر اختیار کرے یا جانے بوجھے افکار پر نئی روشنی ڈالے۔ چنانچہ "انٹلکچوئل ازم" وہ اصول ہے جو سماج کی فلاح کے لیے تمام علم خالص منطقی استدلال سے حاصل کرتا ہے۔ اس میدان میں منقولات کی گنجائش نہیں ہوتی:

ع کہ دریں راہ فلاں ابن فلاں چیزے نیست

دانشور کی پہچان کے لیے ہم چار علامتیں استعمال کر سکتے ہیں اور کسی بھی دانشور میں ان چاروں کا ہونا ضروری ہے۔
پہلی علامت یہ ہے کہ اس کے افکار کسی پیغام کے حامل ہوں۔
دوسری علامت یہ ہے کہ اس کے افکار کے اظہار کی شکل خواہ کچھ بھی ہو، اس ترجیحی طریقے پر نہیں ہونی چاہیے جو اس سے پہلے کئی بار ظاہر ہو چکی ہو۔ اس کے افکار کے اظہار میں خلوص ہونا چاہیے اور اسے تصنع سے مبرا ہونا چاہیے۔

تیسری علامت یہ ہے کہ اُس کے افکار میں وہ صلاحیت ہونی چاہیئے کہ دوسروں میں فکر بیدار کر سکے۔

چوتھی اور شاید سب سے اہم علامت یہ ہے کہ اس کے افکار ہمیشہ عوام اور انسانیت کے حق میں ہونے چاہئیں۔!

دانشور کی حیثیت سے "قرۃ العین حیدرؒ" کی پہچان میں یہ چاروں علامتیں موجود ہیں، اور ان کا ناول "آگ کا دریا" دانشوری کا اعلیٰ نمونہ ہے۔

"آگ کا دریا" محض ایک لمبی اور دلچسپ کہانی نہیں ہے۔ فطرت کے راز کو پہچاننے، دنیا میں انسان کا مقام متعین کرنے اور انسان اور انسان کے درمیان خلا کو پُر کرنے کی دانشوری کا نام "آگ کا دریا" ہے۔

اس ناول میں امن اور شانتی کی تلاش ہے۔ "ہمہ اوست" بودھ ازم، صوفی ازم اور مارکس ازم کے ذریعہ ہندوستانی تہذیب پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ اس کے لئے ویدک دور سے مسلمانوں کی آمد سے دورِ مغلیہ تک، زوال مغلیہ سے فیض آباد و لکھنؤ کی سلطنت تک اور ۱۸۵۷ء سے انگریزی سامراج تک، آزادی کی تحریک اور بیسویں صدی کے بدلتے ہندوستان سے تقسیم ہند کے بعد کے ہندوستان تک کا احاطہ کیا گیا ہے۔

آزادی اور آزادی کے بعد کے ردِ عمل میں "قرۃ العین حیدرؒ" نے جس دانشوری کا ثبوت دیا ہے، یہاں اسے ہی اجاگر کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ وقت کی اہمیت کو بھی پیشِ نظر رکھا گیا ہے۔

"آگ کا دریا" کا اصل موضوع وقت اور انسان ہے۔ وقت کا تسلسل ——— ہندوستانی تشخص کی تلاش ——— عہد آفریں تبدیلیوں اور نئی قومی اور تہذیبی قوتوں کے ارتقا کی نقاب کشائی ——— وقت بل موجود ہے، وقت مسلسل ہے۔ وقت ندی ہے۔ ندی بہتی رہے گی۔ ندی ہماری زندگی کا سمبل ہے۔ ندی کی چھاتی پر ہمیشہ نت نئی کشتیاں اور نت نئی جلوس گذرتے رہتے ہیں۔

دنیا سے ایک گمبھیر راگ بلند ہو رہا ہے، دکھ کا راگ، موت کا راگ، زندگی کا راگ۔ اس دنیا میں انسان کے آنسوؤں کا پانی بہتا ہے۔ بارش تو ہوتی رہے گی اور انسان آگے چلتا رہے گا ——— بقول ایک دانشور کے، وقت تہذیبوں کے عروج و زوال، فلسفوں کی موشگافیوں کی بے وقعتی، اقدار و تصورات کی تعمیروں کی بے ثباتی، کرداروں کی انفرادی زندگیوں اور ان کے تجربات پر غالب ہے۔ یہی ان کی تشکیل بھی کرتا ہے اور اپنے میں انھیں جذب کر کے فنا بھی کر دیتا ہے ——— یہ فنا وجود کے تسلسل ہی کا ایک مرحلہ ہے۔ چندر گپت موریہ کے عہد کے گوتم نیلمبر اور ہری شنکر بار بار نئے قالب میں وقت کے اس سیل رواں کے سینے پر انسانی وجود کا چراغ

اٹھائے نمودار ہوتے ہیں۔ اپنی آگ سے جلتے اور اسے اپنی نجات کا وسیلہ بناتے ہیں۔ وقت بار بار ان کے سامنے، موت کو لاکر کھڑا کرتا ہے۔ کبھی یہ اس سے کتراتے ہیں اور کبھی اپنے وجود میں موت کے تجربے کو مردانہ وار شریک ہوتے ہیں۔ وقت ابو وجود ہے۔ انفرادی بھی اور اجتماعی بھی، ایک مرحلے پر موت بھی بن جاتا ہے۔ موت کی حقیقت سے انکار وقت کی قوت سے انکار ہے۔ اپنے وجود سے انکار ہے۔

پھر بھی وقت سب پر غالب ہے۔ اس کے دھارے میں شاہ حسین مشرقی چمپارن اور شیر شاہ، اسکندر لودھی ہمایوں اور مغل سلطنت کا جاہ و جلال ہی نہیں بہہ گیا بلکہ تصورات و اقدار بھی بہہ گئے۔ تصورات و اقدار بھی اضافی ہیں کیونکہ وقت ان کو بناتا، شکل عطا کرتا، بدلتا، بگاڑتا اور مٹاتا رہتا ہے۔

دریا وقت ہے اور آگ انسانی وجود۔

ان کے اشتراک و تعامل سے تاریخ بنتی اور تہذیبیں طلوع و غروب ہوتی ہیں۔

سب کی اپنی قدریں ہیں، زندگی کے اپنے تصورات ہیں۔ وفاداریاں اور وابستگیاں ہیں، نفرتیں اور تعصبات ہیں ــــ ان سب کا وجود دوسروں پر منحصر ہے ــــ زمینداری کے نظام میں ایک طرف ظلم و جبر ہے، استحصال ہے، قدامت اور انگریز پرستی ہے۔ دوسری طرف وضعداریاں ہیں، انسانی تعلقات کا احترام ہے، مروت ہے، شرافت ہے، تہذیب کے مخصوص تصورات ہیں ــــ مگر کسی کو خبر بھی نہیں ہوتی اور وقت ان سب کی زندگیوں سے کھیلتا اور انھیں بدلتا چلا جاتا ہے۔ سیاست سے بھاگنے والے مسلم لیگ اور کانگریس کی سیاست میں شریک ہوتے ہیں ــــ سوشلزم اور کمیونزم پر بحثیں کرتے، جلسے اور جلوسوں، مظاہروں اور ہنگاموں میں شریک ہوتے ہیں ــــ یہ وقت ہے جو ان سب کو اپنے بہاؤ پر بہائے لئے جا رہا ہے۔

آخر آزادی آتی ہے۔

آزادی کا مقصد کیا ہے۔ اس کے معنی کیا ہیں، اس کا فیصلہ کون کرے گا کہ کون آزاد ہے اور کون نہیں۔ ہری شنکر بدھ بھکشو بن کر راج پاٹ، جو یوں بھی چھن ہی جاتا۔ تج کر آزادی کی تلاش میں ہے اسے کچھ نہیں ملا۔ بدھ نے آنند کو عورت سے بچانا چاہا تھا کہ اس نے مایا کا زہر اپنے وجود کی رگ و پے میں سرایت کر دیا۔ چمپا اور نرملا اور کلیش، راج مہاراج، ان کے لاؤ لشکر، ان کی شکست و فتح، ایودھیا، پاٹلی پتر، نالندہ، ٹیکسلا اور عالیشان محلات و باغات سب وقت کے ایک دھارے میں بہہ جاتے ہیں۔ ڈوبتا ہوا گوتم نیلمبر دریا کے سیلاب میں ایک پتھر کو پکڑتا ہے، مگر اس کی انگلیاں کٹی ہوئی ہیں۔ اس پتھر کا تعلق ماضی سے ہے، مگر زماں کا سیلاب پتھروں سے

نہیں رکتا۔ وہ پل بھر سے زیادہ چھتر کو اپنی گرفت میں نہ رکھ سکا۔ سرجو کی موجیں گوتم نیلمبر کے اوپر سے گزرتی چلی گئیں اور اب سرجو کے کنارے ابوالمنصور کمال الدین کھڑا دریا کے بہاؤ کو دیکھ رہا ہے۔

ابوالمنصور کمال الدین محقق، مورخ، عربی اور عجمی فلسفہ و منطق کا فقیہہ، شاہ حسین شرقی کا خاص الخاص آدمی بھی ایک چمپا سے بھاگتا ہے۔ اسے بھی آزادی کی تلاش ہے۔ حکومت اور جاہ و منصب شاہ حسین شرقی کے زوال کے ساتھ ختم ہو جاتے ہیں۔ وہ پنڈتوں سے گیان حاصل کرتا ہے۔ مگر اسے سکون کبیر کی منڈلی میں ملتا ہے۔ لیکن اسے نہ تو شہزادی ملتی ہے۔ نہ چمپا ہاتھ آتی ہے۔ آزادی کی تلاش میں گوتم کی طرح وہ بھی دونوں کو کھو دیتا ہے۔ اور پھر اپنے آپ کو پانے کی کھوج میں خود کو بھی گم کر دیتا ہے ——— شراب، ناچ رنگ سب وجود کے تجربوں میں رنگ بھرتے ہیں، مگر آزادی کے بغیر وجود نامکمل رہتا ہے۔

"قرۃ العین حیدر" کا ایک سوال ہے "ہمارا اور تاریخ کا آخر آپس میں رشتہ کیا ہے۔ اور کیا ہونا چاہیے؟ ہم مسلسل جرم و سزا کے مسئلے کا سامنا کرتے رہتے ہیں۔ ماضی کی پرائشچت ہم کو کرنا پڑتی ہے۔ میری قوم نے جو جرم کئے ہیں پا رہی ہے۔ بحیثیت فرد کے مجھے ان کی سزا بھگتنا ہوگی۔ بحیثیت فرد میں جو جرم کروں گی، اس کا خمیازہ میری قوم کو اٹھانا ہوگا کیونکہ خیال میں بڑی طاقت ہے اور میں پروپگنڈے کی مشینری کے ذریعے اپنے خیالات کا پرچار کر کے بہت کچھ کر سکتی ہوں۔ جو کچھ آج اس لمحے تک ہوا، اس کا اثر مجھ پر پڑا ہے۔ جو کچھ میں سوچ رہی ہوں اس کا کفارہ آنے والی نسلیں ادا کریں گی۔ میری وجہ سے یہ دنیا تباہ ہوگی یا پُرمسرت۔"

دراصل وجودی آزادی میں ہی انفرادی آزادی کے معنی پوشیدہ ہیں۔ ہم اپنی ہی نہیں سب کی آزادی کے نگراں ہیں۔

ہندوستان جس نے ویدک یگ میں ہوش سنبھالا اور مختلف خطروں اور حادثوں کو جھیلتا ہوا آگے کی طرف مائل بہ عروج تھا۔ اس ہندوستان میں ان گنت اسرار تھے۔ مذہب، فلسفہ، آرٹ، رمزیت، تصوف ادب، موسیقی، کیا کچھ یہاں نہیں تھا۔ ایک طرف زبردست عظیم الشان ورثہ تھا اور دوسری طرف انگریزی تمدن تھا، اسمبلی کے قوانین تھے، گورنر کے دربار تھے۔ لیکن اسی ہندوستان میں سرسوں کے کھیت اور رہٹ تھے۔ سیتلا دیوی کے مندر۔ ایک حصے میں اجودھیا کے راجہ دسرتھ کی دو بیویاں (کیکئی اور کوشلیا) تھیں۔ ہندو پرانوں اور دیومالا کے قصے، مغل بادشاہوں کے قصے، نوابوں اور جاگیرداروں کے قصے تھے۔ پھر ان قصوں میں ایسٹ انڈیا کمپنی شامل ہوتی ہے۔ اس نے مسلمانوں کی زمینوں پر اپنا قبضہ کر لیا، اور مسلمان پس ماندہ ہو گئے۔ ان کے مقابلے

میں ہندو انگریزی پڑھ رہے تھے۔ مسلمان جاگیردار ختم ہو چکا تھا، مسلمان صنعت کار تباہ کر دیا گیا تھا۔ اس کی جگہ دوامی بندوبست کے نئے ہندو زمینداروں اور ہندو مڈل کلاس نے لے لی تھی۔ . . . ملازمتیں حاصل کرنے کی دوڑ میں بھی ہندو مسلمانوں سے آگے نکل گئے تھے۔ مسلمانوں میں خوف کی سائیکولوجی پیدا ہونا شروع ہو گئی تھی۔ مسلمانوں کے متعلق کسی نے کچھ بھی نہیں سوچا۔ سب کو یہی فکر تھی کہ اپنے لئے زیادہ سے زیادہ اقتصادی تحفظ اور ملازمتیں حاصل کرنی چاہئیں۔

اور پھر برے شگون دکھلائی دینے لگے۔ نتیجے کے طور پر ملک تقسیم ہو گیا

انسان اس وقت بھی تھا جب ویدک یگ نے جنم بھی نہ لیا تھا۔ انسان اس وقت بھی رہے گا جب ہستی دھواں دھواں ہو جائے گی۔ انسان کے قبضہ میں زمان و مکاں ہے۔ آفتاب و مہتاب ہے۔ زمین و زماں ہے اور مکین و مکاں ہے۔ حقیقی اصل، انسانیت، ماضی میں پنپ رہی تھی، حال میں پنپ رہی ہے اور مستقبل میں پنپے گی۔ فضا کو دھوؤ، ہوا کو دھوؤ، پتھر کو پتھر سے علیحدہ کر کے دھوؤ، زمین ناپاک ہے۔ ہم خود خون میں لت پت ہیں۔ خون کی بارش نے آنکھیں اندھی کر دی ہیں —— ملک، انسان، نظریے، روحیں، ایمان، ضمیر، ہر شئے تلواروں سے کاٹ کاٹ کر تقسیم کر دی گئی ہے۔ یہاں ہر طرف سرحدیں ہیں۔ سرحدوں پر بھیڑیے پہرہ دے رہے ہیں۔ دلوں پر نفرتوں کا بوجھ ہے، دماغ پر آلودگیوں کا انبوہ ہے اور جسم پر موٹے موٹے لبادے پڑے ہیں۔

ہندوستان دو سرحدوں میں بٹ گیا۔ انسانوں نے خود کو بانٹ لیا۔

مسلمانوں کے سامنے دو دنیائیں تھیں۔ ایک طرف یہ لوگ تھے۔ ان کے دماغ، ان کے تصورات، ان کی جد و جہد، مگر یہاں مستقبل بے حد مبہم تھا۔

دوسری طرف سکون تھا، حفاظت، ذاتی مسرت۔ گویا ہندوستان کے مسلمانوں کا مستقبل خطرے میں تھا۔ لہٰذا اس صورت میں پاکستان کی تشکیل ناگزیر ہو گئی تھی۔

ہندو ہو یا مسلمان دونوں اپنے اپنے عقائد میں نہایت کٹر اور شدید ہیں۔ ہندوستان پوری قوت لگا کر یہ ثابت کرنے میں معروف ہے کہ تقسیم غلط تھی اور ملک دراصل ایک ہے اور اس کی تہذیب ناقابل تقسیم

پاکستان یہ ثابت کرتا ہے کہ تقسیم بالکل جائز اور صحیح اور یہاں کی کلچر بے حد مختلف ہے۔ اور اسی علاحدہ قومیت کی بنیاد پر یہ ملک حاصل کیا گیا ہے۔

ہندوستان کہتا ہے کہ سارے مشرق کی تہذیب کا منبع اس کی کلچر ہے۔

"اب کیا ارادہ ہے؟" کمال نے اپنے بابا سے پوچھا۔ "کربلا ہجرت کیجیے گا یا پاکستان۔"

"یہیں رہوں گا۔" انھوں نے اطمینان سے جواب دیا۔ "کوئی ہم بھگوڑے ہیں۔"

کمال ہکا بکا رہ گیا۔ "مگر بابا آپ تو بڑی دھوم دھام سے مسلم لیگ میں شامل تھے۔"

"ہاں ہاں تو پھر؟ پاکستان بن گیا۔ ٹھیک ہوا۔ اب اس کا یہ مطلب تھوڑا ہی ہے کہ ہم بھی بھاگ جائیں یہاں سے۔"

"آپ پاکستان کو اپنا جائز وطن سمجھنے کے باوجود ہجرت نہیں کرنا چاہتے کیونکہ سوچتے ہیں کہ اس بڑھاپے میں کہاں دربدر مارے پھریں گے۔ یا اس لیے کہ ہندوستان کو اپنا وطن سمجھتے ہیں اور اس سے محبت کی بنا پر اسے نہیں چھوڑ سکتے؟"

"مسلمان کا کوئی وطن نہیں ہے۔ سارا جہاں وطن ہے۔"

ہندوستان سے پاکستان ہجرت کرنے والے ہندوستان کے کسی شہر، کسی قصبے، کسی دیہات ہی کو اپنا گھر کہتے ہیں۔ وہ یہاں آنا چاہتے ہیں، مگر درمیان میں سرحد کھینچی ہے۔ وہ پاکستان کے شہری ہیں اس لیے اس کے وفادار بھی ہیں۔ یہ کش مکش مہاجر پاکستانی مسلمانوں ہی کی نہیں، ان کی بھی کش مکش ہے جنھوں نے پاکستان کی تحریک میں مسلم لیگ کا ساتھ دیا، مگر پاکستان بن جانے کے بعد ہندوستان ہی میں رہ گئے، اس لیے کہ یہاں ان کی جڑیں پیوست تھیں۔ وہ اپنی تہذیب، اپنی معاشرت، اپنے گھر، اپنی املاک، اپنے متعلقین، کھیتوں، باغوں، پودوں، پھولوں، رسموں، تیوہاروں، گیتوں، ناچوں، مندروں، شوالوں سے رشتہ توڑ ہی نہیں سکتے تھے۔ جنھوں نے یہ رشتہ توڑ لیا، وہ بھی اپنے وجود کا ایک حصہ یہیں چھوڑ گئے کیونکہ انسانی وجود، تاریخی وجود ہے۔ اس کا ماضی اس کے حال میں شامل ہے۔ وہ اپنے وجود کو کیونکر چھوڑ سکتے تھے۔

چمپا اپنے پروفیسر بنرجی سے کہتی ہے۔ "جب میں بنارس میں پڑھتی تھی تو میں نے دو قوموں کے نظریے پر کبھی غور نہ کیا۔ کاشی کی گلیاں، شوالوں اور گھاٹ میرے بھی اتنے ہی تھے، جتنے میرے دوست کے۔ پھر یہ کیا ہوا کہ جب میں بڑی ہوئی تو مجھے پتہ چلا کہ ان شوالوں پر میرا کوئی حق نہیں کیونکہ میں ماتھے پر بندی نہیں لگاتی اور پیشور کی آرتی اتارنے کے بجائے میری اماں نماز پڑھتی ہیں۔ لہٰذا میری تہذیب دوسری ہے۔ میری وفاداری دوسری ہیں۔ میں نے کالج میں ترنگے کے نیچے کھڑے ہو کر جن گن من گایا ہے۔ لیکن مجھے وہاں اکثر ایسا محسوس ہوا کہ مجھے اس ترنگے کے سائے میں اجنبی سمجھا جاتا ہے۔ میں تو اسی ملک کی باسی ہوں۔

اپنے لیے دوسرا ملک کہاں سے لاؤں۔ ہجرت کا فلسفہ میری سمجھ میں نہ آیا۔ یہودیوں کو دیکھو کہ ان کا کوئی وطن نہیں ہے —— وفاداریوں کی کشمکش کا سامنا کرتے ان کو ہزاروں سال بیت گئے۔ وہ جرمنی ہوں تب بھی یہودی ہیں، امریکی ہوں تب بھی۔ جب یورپ میں جنگ چھڑ دی، ایک نیا مسئلہ میرے سامنے آیا۔ غاصب قومیں ایک ملک کے باشندوں کو نکال باہر کرتی ہیں اور وہ لوگ سیاسی پناہ گزینوں میں تبدیل ہو جاتے ہیں اور دنیا بھر میں بھٹکتے پھرتے ہیں۔ ان پر ترس کھایا جاتا ہے، چندے جمع ہوتے ہیں، ان کو حقیر سمجھا جاتا ہے کیونکہ ان کا کوئی گھر نہیں۔ دو طرح کے پناہ گزیں تھے۔ ایک وہ جنھوں نے اپنی مرضی سے ترک وطن کیا، دوسرے وہ جن کو مجبوراً نکلنا پڑا۔ تب مسلم سیاست میں ایک نئی آواز سنائی دی۔ میں نے دیکھا کہ میرے ہم مذہب مسلمان بخوشی اور بڑے ارمان کے ساتھ ترک وطن پر آمادہ ہیں اور ایک نیا ملک بسانا چاہتے ہیں۔ مجھے اکثر یہ تصور بہت بھایا کیونکہ رومان اور رومانیت انسان کی فطرت میں داخل ہے اور اگر ایسا نہ ہوتا تو دنیا میں کسی نئے خیال پر عمل نہ کیا جاتا، نہ خواب دیکھے جاتے۔ مگر اس خواب کا دوسروں کے خوابوں سے تصادم ہو گیا۔ کشمکش اور تصادم کا مجھے پھر سامنا کرنا پڑا۔"

امن اور جنگ کا مسئلہ بہت کٹھن ہے۔ وفاداریوں کے معنی طے کرنے والا کون؟

پاکستان بنا اور فساد بھی ہوا۔

کمال کہتا ہے۔ "ہمیں یہ لگتا ہے جیسے ساری انسانیت کے خون کو دھونا ہے اور دیکھو کیا ہوا؟" اس نے ہاتھ آگے پھیلائے۔ "ایک روز صبح کو ہم اُٹھے اور ہم نے دیکھا کہ ہمارے ہاتھ واقعی خون سے رنگے ہوئے ہیں، اور ہمارے وہ سارے کردار جن کو تم نے چمپا باجی سے سنا ہوگا —— نوئل کارڈ کے کیریکٹرز کی مانند ذہین اور پرلطف گفتگو کرنے والے نوجوان، مارگ کا مطالعہ کرنے والی اور منی پوری ناچنے والی لڑکیاں، ہندوستان کی قدیم کلاسیکی تہذیب کا راگ الاپنے والے پوزیئرز۔ ان سب کو ہم نے دیکھا کہ خون میں رنگے ہوئے ہیں۔ مگر ہم میں سے بہت سے ایسے تھے جو اس خون کا کفارہ دینے کے لیے تیار نہ تھے۔ وہ انسانیت کی اعلیٰ قدروں اور مذہب کی بلندی اور خدا کی بزرگی کا چرچا کرتے ادھر ادھر بھاگ گئے۔"

"لیکن یہ دیس نکالا۔ یہ ہجرت۔ یہ بن باس کیوں؟"

گلشن کہتا ہے۔ "کسی امریکن نیگرو کو بلاؤ۔ کسی جرمن یہودی کو پیش کرو۔ کسی عرب پناہ گزیں کو ہمارے سامنے حاضر کیا جائے۔ کسی پاکستانی مہاجر اور ہندو شرنارتھی کو آواز دو —— اور ان سے پوچھو کہ تمہارا جرم کیا

ہے، جس کی یہ سزا تم کو ملی ہے؟"

یہ تقسیم شدہ دنیا ہے۔ ملک، نظریے، انسانی روحیں، ایمان، ضمیر، ہر شئے تلواروں سے کاٹ کاٹ کر تقسیم کر دی گئی ہے۔ یہاں ہر طرف سرحدیں ہیں۔ اس تقسیم شدہ دنیا میں ہم ایک دوسرے سے سرحدوں ہی پر مل سکتے ہیں۔

جمپا کہہ رہی ہے۔ "آٹھ سال بعد میں بھی تمہاری طرح اپنے وطن واپس لوٹی اور میں نے یہاں کے حالات دیکھے۔ ایسی باتیں دیکھیں جن سے میرا سر فخر سے اونچا اور دل مسرت سے معمور ہو گیا۔ ایسی چیزیں دیکھیں جن سے میرا سر ندامت سے جھک گیا اور میرا دل دکھی ہو گیا۔ میرے سامنے مسائل کا بہت اونچا پہاڑ تھا۔ تب جانتے ہو کیا ہوا۔ چیونٹی نے کیا کیا۔ اس نے کانوں میں ہاتھی اٹکا کر پہاڑ پر چڑھنا شروع کر دیا۔"

اس عجیب و غریب ملک میں تاریخ کی کوئی حیثیت نہیں ——— واقعات کوئی اہمیت نہیں رکھتے ——— حقیقت روایت ہے ——— وقت کا فاصلہ کوئی معنی نہیں رکھتا ——— لمحہ لافانی ہے ——— انسان گمنام ہے۔ اس کی تخلیقات، فن پاروں، تصنیفات کی بھی ابدیت کے اس سمندر میں کوئی علیحدہ حیثیت نہیں سمجھی جاتی۔

وقت کو صرف سوچا جا سکتا ہے۔

وقت اپنے آپ سے منحرف نہیں ہوتا۔ وقت کے سامنے کوئی رشتے نہیں ہیں۔ جو آنکھیں رکھتا ہے، وہ وقت کے ارتقا کو پہچان لیتا ہے۔ وقت فنا میں شامل ہے۔ وقت کو مختلف حصوں میں قید کر لیا گیا ہے۔ مگر وہ پل پل چھن چھن اس قید کو توڑتا ہوا چپ چاپ آگے نکل جاتا ہے۔

مرگھٹ حیات کی اصلیت ہے۔ انسان مر جاتا ہے تو اس کو جلا دیا جاتا ہے، کیونکہ اصلی تاریخی معنویت کچھ نہیں۔

"ساری چیزوں میں لے پروہت، آگ لگی ہے۔ آنکھیں آگ میں جلتی ہیں اور اشکال اور بصارت حساسیت اور فور شوق، آوازیں، خوشبوئیں، ذہن و دماغ، خیال، جسم، تصورات سب دھڑا دھڑ اس آگ میں جل رہے ہیں اور نفرت اور محبت اور پیدائش اور بڑھاپے اور موت اور رنج و الم اور دکھ اور گریہ و زاری اور مایوسی نے یہ الاؤ تیار کیا ہے۔"

دنیا کا ازلی اور ابدی انسان ——— تھکا ہوا ——— شکست خوردہ ——— بشاش ——— پُرامید ——— رنجیدہ انسان جو خدا میں ہے اور خدا سے الگ ہے:

زمانہ ایک ہی رستے پر لا کے چھوڑے گا   رواں ہے ایک ہی دھارا کوئی کہیں سے چلے

●●

پروفیسر ریاض الرحمٰن شروانی

(علی گڑھ)

اردو دانشورانہ افکار کی روایت

"چاندنی بیگم" کے تناظر میں

قرۃ العین حیدر اردو کی صفِ اول کی فکشن رائٹر ہیں۔ انھوں نے بہت کم عمری سے افسانے اور ناول لکھنے شروع کر دیے تھے۔ ان کا پہلا افسانوی مجموعہ "ستاروں سے آگے" ۱۹۴۷ء میں اور پہلا ناول "میرے بھی صنم خانے" ۱۹۴۹ء میں شائع ہوا تھا۔ اس وقت ان کی عمر ۲۰، ۲۱ سال سے زیادہ نہیں تھی۔ اس کے بعد ان کے چھ ناول شائع ہوئے ہیں: سفینۂ غمِ دل، آگ کا دریا، کارِ جہاں دراز ہے (سوانحی ناول، ۲ جلد)، آخرِ شب کے ہم سفر، گردشِ رنگِ چمن اور چاندنی بیگم۔ ان کے دوسرے افسانوی مجموعے شیشے کے گھر، پت جھڑ کی آواز، روشنی کی رفتار اور جگنوؤں کی دنیا ہیں۔ انھوں نے پانچ ناولٹ بھی لکھے ہیں: فصلِ گل آئی یا اجل آئی، سیتا ہرن، چائے کے باغ، دلربا اور اگلے جنم موہے بٹیا نہ کیجو۔ سفرنامے، رپورتاژ اور ترجمے ان کے علاوہ ہیں۔ قرۃ العین حیدر کا اب تک کا آخری ناول چاندنی بیگم اور آخری افسانوی مجموعہ جگنوؤں کی دنیا ۱۹۹۰ء میں شائع ہوئے ہیں۔ گویا ان کی ادبی زندگی کی مدت چار دہوں سے زیادہ پر محیط ہے اور نوجوانی سے پختہ عمر تک پر چھائی ہوئی ہے۔ اتنی طویل مدت میں خیالات کا ارتقا، طرزِ نگارش میں تبدیلی، قدیم معائد و نظریات کی شکست و ریخت اور جدید معائد و نظریات کی تعمیر و تشکیل ناگزیر ہیں۔ تاہم ان کے یہاں از اول تا آخر ایک تسلسل کا احساس ضرور ہوتا ہے جو ان کی استقامتِ فکر کی دلیل ہے۔ یہاں ان کے سوانح کا جائزہ اور اس کی روشنی میں ان کے فن کے ارتقا یا انحطاط سے بحث مقصود نہیں ہے لیکن یہ عرض کیے بغیر چارہ نہیں کہ ان کا اور شاید اردو کا بھی سب سے عظیم ناول آگ کا دریا ۱۹۵۹ء میں اس وقت شائع ہوا تھا جب ابھی وہ جوان العمر ہی تھیں اور ان کے افسانوں کا مجموعہ پت جھڑ کی آواز (جس کی اشاعت ۱۹۶۵ء میں ہوئی اور جس پر انہیں ساہتیہ اکاڈمی کا ایوارڈ ملا) بھی ان کی چالیس سال سے کم عمر کی یادگار ہے۔ انہیں ہندستان کا سب سے بڑا ادبی اعزاز گیان پیٹھ ایوارڈ ضرور دو سال قبل ملا ہے لیکن وہ ان کے مجموعی کام پر دیا گیا ہے، نہ کہ کسی خاص تصنیف پر۔ عرض کرنے کا مقصد یہ نہیں ہے کہ آگ کا دریا اور

بہت جھڑکی آواز کے بعد ان کی فکر میں جمود آگیا یا وہ اپنے کو دہرانے لگیں یا ان کے قلم کی توانائی باقی نہیں رہی۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ وہ کوئی اتنا بڑا ادبی کارنامہ انجام نہیں دے سکیں جس کی ان سے توقع ہوتی تھی۔ ان کے ناول آخرِ شب کے ہم سفر میں ایک بڑا ناول بننے کے امکانات یقیناً پوشیدہ تھے لیکن ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اسے انجام تک پہنچانے میں انہوں نے کچھ تعجیل سے کام لیا اور وہ جس پھیلاؤ کا متقاضی تھا وہ کسی وجہ سے اس کا ساتھ نہیں دے سکیں۔ کارِ جہاں دراز ہے اردو میں بلا شبہ ایک خوشگوار اور قابل قدر تجربہ ہے لیکن ہمارے نزدیک وہ ابھی ادھورا ہے اور جب تک اس کی تیسری جلد نہ آجائے اس کے بارے میں آخری رائے قائم کرنا مناسب نہیں ہے۔ (اِسے حسنِ طلب بھی قرار دیا جاسکتا ہے)۔

یہاں ان کے اب تک کے آخری ناول چاندنی بیگم کے تناظر میں اردو میں دانشورانہ افکار کے بارے میں کچھ عرض کرنا مقصود ہے۔ ان کے افسانوی مجموعے جگنوؤں کی دنیا سے ہم اس لیے بحث نہیں کر رہے ہیں کہ اگرچہ شائع وہ بھی ۱۹۹۰ء میں ہوا ہے لیکن اس کے بیشتر افسانے پہلے کے لکھے ہوئے ہیں۔ چاندنی بیگم ایک انحطاط پذیر جاگیر دار خاندان کے ایسے افراد کی داستان ہے جو زمانے سے کٹے ہوئے اپنے اوہام میں گرفتار ہیں۔ اس خاندان کا نوجوان چشم و چراغ قنبر علی ترقی پسند خیالات کا لبادہ اوڑھے رہتا ہے لیکن اندر سے وہ بھی اپنے موروثی عقائد و نظریات کی جکڑ بندیوں میں جکڑا ہوا ہے۔ مثلاً جب وہ ایک تیسرے درجے کے فلمی اداکاروں اور گویوں کے چکر میں پھنس کر ان کی جوان بیٹی بیلا سے ڈرامائی انداز میں شادی کر لیتا ہے تو اس کے کردار کا یہ دوغلا پن بار بار ظاہر ہوتا ہے۔ ایکطرف جب اس کے عوام دوست اخبار کا چیف رپورٹر معراج شادی سے قبل اسے بیلا کے بارے میں اطلاع دیتا ہے کہ وہ "ذات کی ڈومنی ہیں" تو قنبر علی کی ترقی پسندی کو ٹھیس لگتی ہے اور وہ کہتا ہے: "نونسنس کیسی ذات کیسی پات۔ یار تم بھی رسی ایکسٹریمسٹ نکلے۔" یا جب شادی کے بعد بیلا ملازمین کے رویے کی شکایت کرتے ہوئے کہتی ہے کہ علاوہ سوختہ (منشی بھوانی شنکر سوختہ) کے یہ سب کمین سمجھے جاتے ہیں مگر ان ہی کے طبقے کے ایک فرد کو اونچی حیثیت مل جاتی ہے تو ان کو برا لگتا ہے۔ یہ واقعی اپنی زنجیروں سے محبت کرتے ہیں۔ یہ چاہتے ہیں کہ آقا ہمیشہ آقا رہے۔ تم خوامخواہ ایک غیر طبقاتی نظام قائم کرنے کی فکر میں ہلکان ہو رہے ہو۔" (گویا قنبر علی کی بیگم بننے کے بعد بھی بیلا کے ذہن میں اپنے کمین ہونے کا احساس کہیں نہ کہیں پوشیدہ ہے)۔ اس کے جواب میں قنبر علی ان ملازمین کی مدافعت اس طرح کرتا ہے: "یہ چند نوکر میرے والدین کے فیوڈل دور کی یادگار ہیں۔ ان کی اولاد جو فیکٹریوں میں کام کرے گی اس کی یہ غلامانہ ذہنیت نہیں ہوگی۔ یہ سارے وفاداری کے اس قدر رنجیدہ ہیں۔ یہ چاہتے تھے کہ اس گھر میں کوئی نواب زادی

ہو مصاحب بن کر آوے ساں سوشیو اکنومک معاملات کا صحیح تجزیہ کرنے کی ضرورت ہے۔" قنبر علی الیکشن میں کھڑا ہوتا ہے اور باوجود کثیر خرچ کے ہار جاتا ہے۔ بیلا طنز کرتی ہے: "جس جنتا کے لیے تم مرے جا رہے ہو اس نے تم کو اتنے کم ووٹ دیے۔ تمہارے پارٹی پروگرام کو جنتا نے ریجکٹ کر دیا۔ اسے اپنے مندر، مسجد، گوردوارے چاہئیں اور کچھ نہیں۔ تمہارے رمضانی اور عیدوا اور علاالدین اور بھگوان دین اور بھنگو کی طرح وہ بھی بنیادی حالات بدلنے کے لیے تیار نہیں، آقا کو آقا بنائے رکھنا چاہتے ہیں۔" دوسری طرف قنبر علی بیلا کے ساتھ ایک تلخ لیکن لایعنی بحث کے دوران کہہ جاتا ہے: "یہ (گھر کا ساز و سامان) میاں جان، امی جنیاں ولایت سے اس زمانے میں لایا کرتے تھے جب کوئی ولایت جاتا بھی نہیں تھا۔ آج کل ہر بھنگی، چمار جا رہا ہے۔" بیلا اس کی زبان پکڑ لیتی اور کہتی ہے: "تم کلاس کونشس ہی نہیں بلکہ کاسٹ کونشس بھی ہو ورنہ۔۔۔ یہ کہ اب تو بھنگی، چمار بھی ولایت جانے لگے۔ کیا محض تمہارے اپر کلاس ماں باپ ہی انگلینڈ جانے کا حق رکھتے تھے؟" ان سب مکالموں کے پیچھے سے آج کے دانشور ادیب کا اپنا ذہنی رجحان اور بعض معاملات میں تذبذب کی کیفیت صاف جھانکتی ہوئی نظر آتی ہے۔ یعنی وہ طے نہیں کر سکتا ہے کہ آج کے حالات میں ترقی پسند خیالات کتنے مفید ہو سکتے ہیں۔ اسے احساس ہے کہ مذہب کی گرفت عوام کے ذہن پر اتنی شدید ہے کہ ان کے نزدیک مندر، مسجد اور گوردواروں کی اہمیت کارخانوں اور فیکٹریوں سے کہیں زیادہ ہے۔ عرصہ ہوا پنڈت جواہر لال نہرو نے کہا تھا کہ دریاؤں پر باندھے جانے والے بند ہی نئے ہندستان کے مندر ہوں گے لیکن ہوا کیا؟ آج بھی ہندستان کے عوام رام مندر اور بابری مسجد کے نام پر بٹے ہوئے ہیں اور نہ صرف بٹے ہوئے ہیں بلکہ مرکٹ بھی رہے ہیں۔ اس صورت حال کی ذمہ داری ہماری حکومتوں، سیاسی جماعتوں، سیاست دانوں، دانشوروں اور مذہب کے ٹھیکیداروں سب ہی پر درجہ بدرجہ عائد ہوتی ہے۔ آج کے دانشور ادیب کو اس کا احساس تو ہے لیکن شاید اس کے پاس اس کا کوئی علاج نہیں ہے۔ یہ بھی محسوس ہوتا ہے کہ مصنفہ خود اپنے فیوڈل ماضی سے پوری طرح آزاد نہیں ہو سکی ہیں۔ وہ کوشش تو اپنے کو ڈی کلاس کرنے کی کرتی ہیں لیکن اس میں ایک حد تک ہی کامیابی حاصل کر سکی ہیں۔

ناول میں دو اور اہم اور دلچسپ کردار ہیں، چاندنی بیگم (جس کے نام سے ناول کا نام مستعار ہے) اور صفیہ سلطانہ۔ یہ دونوں الیہ کردار بن کر ابھرتے اور غائب ہو جاتے ہیں۔ دراصل اس ناول کے سارے ہی اہم کردار کسی نہ کسی نوعیت سے الیہ ہیں۔ چاندنی بیگم اور صفیہ سلطانہ دونوں کے نام مختلف اوقات میں قنبر علی کے ساتھ وابستہ رہے۔ چاندنی بیگم قنبر علی کی والدہ کی ایک نسبتاً نادار سہیلی کی بیٹی تھی، خوب صورت اور پڑھی لکھی لیکن اس کی آنکھیں کمزور تھیں۔ قنبر علی کو اس میں ایک آئیڈیل بیوی نظر آئی تھی لیکن پھر حالات نے کچھ ایسا پلٹا کھایا کہ اسے سب بھول بھال گئے۔ خود اس کی زندگی میں ایسے تغیرات ظہور پذیر ہوئے کہ اسے اپنے گاؤں سے شہر آنا پڑا جہاں کچھ کرائے تھی

کہ قنبر علی اسے اپنائے گا لیکن وہ تو پہلے ہی شادی کر چکا تھا اس لیے چاندنی بیگم کو ایک پڑوس کے ہم مرتبہ خاندان میں پناہ ملی۔ یہ خاندان خود اپنی الجھنوں اور مسائل میں مبتلا تھا اور اس کا سب سے اہم اور المیہ کردار تھا وقار حسین عرف وکی۔ وکی کا تفصیلی ذکر تو آگے آئے گا یہاں اتنا سمجھ لینا ضروری ہے کہ اس نئے خاندان میں بھی چاندنی بیگم کے ساتھ اہلِ خانہ کا برتاؤ اچھا نہیں رہا۔ اس کا ایک سبب وکی بھی تھا کیونکہ وہ اس میں دلچسپی لینے لگا تھا اور اس کی یہ دلچسپی اس کے گھر والے بالخصوص چھوٹا بھائی، بوجوہ پسند نہیں کرتے تھے۔ اس لیے بالآخر قنبر علی اسے تین کٹوری ہاؤس (جہاں پناہ ملی تھی) سے اپنے گھر (ریڈ روز) واپس لے آیا اور وہاں لانے پر قنبر علی کی بیلا سے شدید لڑائی ہوئی۔ اسی رات بجلی غائب ہو گئی (بجلی آج بھی ہمارے ملک میں کب کب اور کہاں کہاں غائب نہیں ہوتی رہتی ہے)۔ چاندنی بیگم اپنے کمرے میں موم بتی جلانا چاہتی تھی لیکن چشمہ پہلے ہی تین کٹوری ہاؤس میں ٹوٹ چکا تھا اور وہ اس کے بغیر دیکھ نہیں سکتی تھی۔ اس لیے جلتی ہوئی دیا سلائی بستر پر گر گئی اور سب کچھ جل کر بھسم ہو گیا تو چاندنی بیگم، بیلا، قنبر علی اور اس کی کوٹھی ریڈ روز۔ اتفاقات زمانے میں ضرور پیش آتے ہیں لیکن ایسے سنگین اتفاقات کا سہارا جب کوئی دانشور ادیب لیتا ہے تو لگتا ہے کہ اس کی دانشوری اس کا ساتھ چھوڑ رہی ہے یا قصے پر اس کی گرفت کمزور ہے۔

صفیہ سلطانہ اسی خاندان کی سب سے چھوٹی بیٹی تھی جس میں چاندنی بیگم کو پناہ ملی تھی۔ وہ قنبر علی کی ٹھیکرے کی مانگ تھی لیکن عمر کسی قدر بڑھنے پر اسے پولیو ہو گیا تھا جس سے اس کا ایک ہاتھ بے کار ہو گیا تھا۔ اس بنا پر منگنی ٹوٹ گئی تھی (گویا قنبر علی کی ہر منگیتر میں کوئی جسمانی نقص ہونا ضروری تھا!) معذوری اور منگنی ٹوٹنے نے صفیہ سلطانہ میں ایک طرح کا کمپلیکس پیدا کر دیا تھا۔ وہ گوشہ نشین اور آدم بیزار ہو گئی تھی اور اس کے ذہن نے ایک آواز اختراع کر لی تھی جسے مصنف نے انگریزی گیت Little Sir Echo, How Do You Do! Hellow, Hellow Little Sir Echo, Come Down With Me, Hellow, Hellow!! کی مناسبت سے لٹل سر ایکو کا نام دیا ہے۔ یہ آواز اس کا پیچھا کرتی رہتی تھی۔ اسے آنے والے واقعات کی نشاندہی کرتی تھی، کسی کام کے کرنے سے روکتی تھی یا اس پر آمادہ کرتی تھی (روکتی زیادہ تھی آمادہ کم کرتی تھی) گویا اس کا اثر منفی زیادہ تھا مثبت کم تھا۔ اس کے باوجود صفیہ سلطانہ نے ڈبل ایم۔اے کیا، پی ایچ ڈی کیا اور بچوں کے لیے کنونٹ کھولا۔ گویا وہ ایک طرف ذہنی توازن کھو چکی تھی لیکن دوسری طرف باحوصلہ اور باعمل بھی تھی۔ افسوس ہے کہ مصنف نے اس کا انجام بھی بے وقت موت میں ڈھونڈا ہے۔ جب اس کے سامنے زندگی کی ایک نئی شاہراہ کھلتی ہوئی نظر آ رہی تھی وہ غالباً شادی مرگ کا شکار ہو گئی یعنی یہاں بھی دانشوری اتفاق

کا سہارا لینے پر مجبور ہو گئی۔

تاہم ان دونوں خواتین اور ناول کے بعض دوسرے کرداروں کے تعلق سے مصنفہ نے بعض ایسی باتیں لکھی ہیں جو ہمارے ادب کی دانشورانہ روایت میں بیش بہا اضافہ ہیں۔ مثلاً قنبر علی نے کن توقعات کے ساتھ بیلا سے شادی کی تھی اور اس کی ان توقعات کا انجام کیا ہوا۔ اس بارے میں وہ کہتا ہے: "ہماری بی بی ان ہی جدوجہد کرنے والی بے نوا لڑکیوں میں سے تھیں۔ ہمارا خیال (تھا کہ) ہماری کامریڈ ثابت ہوں گی مگر نہ جانے کیوں وہ مہدِ سلطانہ آپ بن بیٹھیں۔ غالباً گزشتہ محرومیوں کی تلافی کرنا چاہتی ہیں۔" قنبر علی کا یہ خیال بالکل صحیح تھا۔ بیلا ایک چال میں پلی ہوئی لڑکی تھی اور جب وہ محل سرا کی بیگم بن گئی تو اس نے اپنے ماضی سے فضول خرچی کرکے دوسروں کو اپنے سے کمتر سمجھ کر اور اپنے شوہر پر رعب جما کر انتقام لینا چاہا۔ لیکن مسئلے کا ایک اور پہلو بھی ہو سکتا ہے اور وہ بھی مصنفہ سے مخفی نہیں رہا ہے۔ انہوں نے چاندنی بیگم کی زبانی قنبر علی سے بیلا کے اس رویے کے سلسلے میں کہلوایا ہے "ممکن ہے آپ ان کو زیادہ وقت نہ دیتے ہوں۔" یہ ایک نفسیاتی مسئلہ ہے۔ کتنے سرمایہ دار، کتنے دانشور، کتنے سیاسی اور سماجی کارکن اپنے مشاغل میں مصروف رہ کر اپنے بیوی بچوں کی طرف سے اغماض برتتے ہیں اور جب اس کے قدرتی نتائج رونما ہوتے ہیں تو کڑھتے اور پریشان ہوتے ہیں۔ قنبر علی کے مشاغل گوناگوں تھے اور اس کے پاس واقعی بیلا کے لیے بہت کم وقت تھا۔ وہ چاندنی بیگم سے اس کا اعتراف بھی کرتا ہے لیکن اس کا مداوا اس کے بس سے باہر تھا۔

یہاں بعض ناقدین نے یہ سوال اٹھایا ہے کہ صفیہ سلطانہ ناول کے زیادہ حصے پر حاوی ہے اس لیے اس کی ہیروئن اسے ہونا چاہیے تھا نہ کہ چاندنی بیگم کو۔ چاندنی کی موت بھی جلدی واقع ہو جاتی ہے اور وہ درمیان میں بھی کافی مدت تک قصے سے غائب رہتی ہے۔ ہمارے خیال سے یہ اعتراض صحیح نہیں ہے کیونکہ چاندنی مر کر بھی زندہ رہتی ہے کم سے کم وہ صفیہ سلطانہ کا کمپلیکس بن جاتی ہے اور وکی کے ذہن سے بھی نہیں نکلتی ہے۔ اس طرح وہ جسمانی طور پر نہ سہی ذہنی اور روحانی طور پر ناول پر چھائی رہتی ہے۔ اور یوں تو خود قنبر علی بھی ناول کا ساتھ اسی وقت چھوڑ جاتا ہے جب چاندنی اور بیلا چھوڑتی ہیں اور اس کے بخلاف وکی جو بجائے خود ایک اہم کردار ہے آخر تک موجود رہتا ہے۔ پھر کیا بجائے قنبر علی کے وکی کو ناول کا ہیرو قرار دیا جا سکتا ہے؟ دراصل یہ کسی مصنف یا مصنفہ کے ذہنی رویے کا مسئلہ ہے اور اس کے لیے اسے کسی بیرونی رائے کا پابند کرنا مناسب نہیں ہے۔

ناول کا چوتھا اہم اور عجیب و غریب کردار وقار حسین عرف وکی ہے جس کا حوالہ اوپر آ چکا ہے اور آئندہ صفحات میں بار بار آئے گا۔ وکی کو لوگ دیوانہ سمجھتے تھے لیکن تھا وہ عاقلوں کا عاقل البتہ گھریلو اور ملکی و غیر ملکی حالات

نے مل کر اسے حواس باختہ بنا دیا تھا۔ وہ خود میں گم رہنے لگا تھا۔ وہ انگلستان سے ایک حبشی لڑکی کو بیاہ لایا تھا جس کی ٹھکائی کیا کرتا تھا۔ اس لڑکی نے کچھ مدت تک تو برداشت کیا لیکن پھر ایک روز چپکے سے ہپیوں کے ایک گروہ میں شامل ہو کر (غالباً انہیں ہپیسی سمجھ کر) گھر سے چلی گئی۔ گھر والے خوش ہوئے کہ چلو بلا ٹلی۔ جب وکی کے ہوش و حواس درست ہوئے تو ایک روز خاندان کے نوجوانوں نے کرید کرید کر اس کے ماضی کا جائزہ لیا۔ اس سلسلے میں اس کی انگریز بیوی کے بارے میں پوچھا گیا: "مگر آپ ان کو اتنا پیٹتے کیوں تھے؟" جواب ملا "ارے بھئی ذہنی توازن ہمارے اندر نہیں تھا۔ لوگ سمجھتے تھے کہ ہم تین کنوری (ان کی آبائی جائداد) کا خاتمہ نہیں سہار پائے۔ یہ بات ہرگز نہیں تھی اس سارے برصغیر کے سیاسی معاملات نے ہمارا دماغ ہلا دیا تھا۔ بیرونی دنیا سے Sanity رخصت ہو رہی تھی۔ گھر کے اندر جب بیوی بے وقوفی کی باتیں کرتیں تو جھنجلا کر مار بیٹھتے تھے۔ چھوٹے بچے کو پیٹتے ہی تو ہیں۔" اس دوران برصغیر کے ناگفتہ بہ حالات نے نہ معلوم کتنے داناؤں کی دانائی سلب کر لی تھی اور کتنی زندگیوں کو کن کن مصائب و آلام میں گرفتار کر دیا تھا۔ جب چاندنی تین کنوری ہاؤس میں آ کر رہی تو وکی کو اس سے دلچسپی پیدا ہوئی جو آہستہ آہستہ الفت میں تبدیل ہونے لگی۔ یہ محسوس کر کے گھر والوں کا برتاؤ چاندنی کے ساتھ اور زیادہ خراب ہو گیا خاص طور سے وکی کا چھوٹا بھائی ابرار حسین عرف بوبی اس معاملے میں زیادہ سخت تھا کیوں کہ وہ نہیں چاہتا تھا کہ وکی کی چاندنی سے شادی ہو جائے اور ان کی اولاد خاندانی جاگیر میں حصہ دار بن جائے۔ چاندنی کے تین کنوری سے نکلنے کا ایک سبب یہ بھی بنا۔ وکی نے انسان کی پانچ منزلیں طے کی تھیں (غالباً عمر کے لحاظ سے): "پہلے وہ رومینٹک ہوتا ہے... پھر انقلابی... پھر قوم پرست... پھر زر پرست، پھر شدید مذہب پرست یا صوفی یا تنوطی یا فلوطی المنقلوطی۔" اگرچہ پانچویں منزل کا آخری ٹکڑا مہمل ہے، تاہم لگتا ہے کہ یہ منزلیں محض خیالی نہیں ہیں ہم میں سے بیشتر لوگوں کا یہی حشر ہوا ہے۔

ملک کی تقسیم نے گوناگوں مسائل پیدا کیے۔ ان میں ہندستانی مسلمانوں کے متوسط طبقے کا دو حصوں میں بٹ جانا بھی ایک اہم مسئلہ تھا۔ جو لوگ پاکستان چلے گئے تھے وہ اپنے ہندستانی عزیزوں کے مقابلے میں زیادہ مرفہ الحال ہو گئے تھے اور جب ہندستان آتے تھے تو اپنی اس تازہ مرفہ الحالی کا جا بے جا اظہار بھی کرتے رہتے تھے لیکن اکثر و بیشتر ان کی یہ مرفہ الحالی محض دکھاوے کی ہوتی تھی ورنہ اندر سے وہ بالکل کھوکھلے اور کم مایہ ہوتے تھے۔ چاندنی بیگم اپنے جل مرنے سے کچھ پہلے ریڈ روز کے اس کمرے میں بیٹھی ہوئی سوچ رہی تھی جس میں اسے ٹھہرایا گیا تھا۔ "دادی جینا کے مرنے کے بعد ان کے زیورات میں حصہ لینے چھوٹی پھپی فوراً یہاں آن پہنچی تھیں پاکستان سے۔ اے ہے بھابی آپ اب تک اس کھنڈر میں بیٹھی ہیں... اپنے پہنے ہوئے چمکیلے جاپانی ریشم کے کپڑے سوٹ بھر کر

میرے لیے لائی تھیں۔ آپا یہ نئی رسٹ واچ بھی لے لو۔ یہ سینڈل بھی لے لو۔" یا یہ چھوڑا ہیں اور نمائش کرو" ہمارے ہاں تو کپڑے تین، چار بار پہنے اور گٹھری میں باندھ کر پلنگ پر رکھ دیے۔ جو چاہے اٹھا کر لے جائے یا غریب رشتہ داروں کے لیے انڈیا لے آتے ہیں۔" گویا ایک طرف تو یہ فیاضی کہ اپنی ساری اترن دینے پر آمادہ لیکن دوسری طرف یہ لالچ کہ ساس کے زیورات میں حصہ بٹانے کے لیے بغیر یہ سوچے ہوئے تیار کہ جو لوگ یہاں رہ رہے ہیں ان کی مالی حالت کیا ہے اور وہ کتنے ضرورت مند ہیں۔ نو دولتے پاکستانیوں کی احساسِ برتری کا ایک اور مظاہرہ ملاحظہ ہو۔ ڈنگی (پاکستانی) اور پنکی (ہندستانی) کو ساتھ ساتھ جاتا ہوا دیکھ کر پروین (ڈنگی کی والدہ) اپنی بیٹی فیروزہ سے کہتی ہے، "ڈنگی بھی فوراً الگ سے پہچان لیے جاتے ہیں۔ ماشاءاللہ اونچے اور کھاتے پیتے۔" فیروزہ ماں سے بار بار اس قسم کے جملے سن کر جھنجھلا جاتی ہے۔ اسے یہ احساس بھی ہے کہ کوئی سنے گا تو کیا رائے قائم کرے گا چنانچہ کہتی ہے: "امی ... آپ یہ بات یہاں کئی بار دہرا چکی ہیں کھاتے پیتے، کھاتے پیتے۔ بار بار اس طرح نہ کہیں۔ پنکی بھی فاقہ زدہ نہیں ہیں۔ اور ڈنگی تو ہی لباس میں مختلف نہ معلوم ہوں گے۔" والدہ صاحبہ پھر فرماتی ہیں: "ذرا اس غول کو دیکھو، کالے کالے، چھوٹے چھوٹے ٹیڑھے ٹیڑھے۔" فیروزہ جواب دیتی ہے: "امی، پورب کے لوگ عام طور پر سانولے اور پست قد ہوتے ہیں۔ ایسے نہ کہیں پلیز۔ آپ بنگالیوں کا بھی اسی طرح مذاق اڑاتی تھیں۔ کیا آپ ماسٹر ریس ہیں؟" اور بنگالیوں کو حقیر سمجھنے اور ان کا مذاق اڑانے کا جو نتیجہ پاکستان اور پاکستانیوں کو بھگتنا پڑا وہ ہم سب کو معلوم ہے میں نے اس طرح کا حقارت آمیز رویہ یا پاکستان میں بنگالیوں کے ساتھ دیکھا یا مصر میں سوڈانیوں کے ساتھ اور دونوں ہی جگہ انجام یہ ہوا کہ نہ بنگالی پاکستان کے ساتھ رہ سکے اور نہ سوڈانی مصر کے ساتھ۔ فیروزہ کتنا ہی کہاتی، پروین کا ادعائے برتری ظاہر ہوئے بغیر نہیں رہتا تھا۔ بہرائچ میں سالار مسعود غازی کے مزار پر حاضری دی تو وہاں بزرگوں کے مزارات کی روایت کے مطابق فقیروں نے دستِ سوال دراز کیا۔ پروین نے چڑ کر کہا۔ "سن رکھا تھا بھارتی درگاہوں پر دولت مند پاکستانی سمجھ کر فقیر گھیر لیتے ہیں۔ آج دیکھ بھی لیا۔ سارے منگتے میرے اور ڈنگی کے پیچھے پڑے رہے۔" "خالہ آپ کے ہاں بھی تو درگاہوں پر بھکاری ہوتے ہیں۔" شہلا نے دبی زبان سے پوائنٹ آؤٹ کیا۔ (غالباً دبی زبان سے اس لیے کہ کچھ مدت کے لیے ہندستانی مسلمان بھی احساس کمتری میں مبتلا ہو گئے تھے ورنہ یہ کون گنتا کہ بھکاری داتا کے دربار میں زیادہ ہوتے ہیں یا غریب نواز اور محبوب الٰہی کی درگاہوں میں)۔ بات کی دھج کی خاطر پروین نے جواب دیا: "اتنے نہیں۔" وکی نے، جو بظاہر کیسے ہی نظر آتے ہوں، بہ باطن یقیناً ان سب سے زیادہ ذی ہوش تھے ریمارک کیا: "خدا کی پناہ، تم لوگوں نے بھکاریوں کا موازنہ بھی شروع کر دیا۔"

فیروزہ نے بھی بات کہی کہ "کیا کریں بڑے ماموں... چالیس برس سے تعلقات بھی تو ازحد کشیدہ ہیں۔ اس وجہ سے دونوں طرف لوگ چھوٹی چھوٹی باتوں کے متعلق بھی ذرا ضرورت سے زیادہ حسّاس ہو گئے ہیں۔" پاکستان بننے کے بعد وہاں کے مسلمانوں کے لیے ایک نیا مسئلہ اپنی شناخت قائم کرنے کا تھا جو ہندستان سے ہر طرح مختلف ہونی چاہیے تھی کیوں کہ پاکستان کے قیام کے حق میں دلیل ہی یہ دی گئی تھی کہ ہندو اور مسلمان دو جدا جدا تہذیبوں کی نمائندگی کرتے ہیں۔ شناخت کی تلاش بعض مرتبہ بڑی مضحکہ خیز صورت حال کو جنم دیتی تھی۔ جس خاندان کے گرد ناول چاندنی بیگم گھومتا ہے وہ بھی ہندستان، پاکستان میں بٹ گیا تھا اور اس کے بعض افراد، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، پاکستان سے ہندستان آئے ہوئے تھے۔ ان کی خواتین "اب ایک سے ایک اسمارٹ شلوار قمیص پہنتی تھیں جن پر فرانسیسی ملبوسات کا دھوکا ہوتا تھا۔" اور نتیجتاً ان کا خیال تھا کہ ہم لوگ اب واقعی ایک علیحدہ قومی شناخت رکھتے ہیں۔ ان میں کی ایک دوشیزہ فیروزہ سوچتی تھی کہ "اب وہ بنگی (ہندستانی نوجوان) سے شادی کر کے یہاں کیسے آ سکتی ہے۔ سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ اسے بڑی ذہنی اور تہذیبی کش مکش کا سامنا کرنا پڑے گا۔" مگر یہی لڑکی انگلستان جا کر ایک انگریز نوجوان برائن مورلینڈ سے شادی کرنے کی دل سے خواہش مند ہے۔

اسی طرح کا ایک مسئلہ ہندستان میں رہ جانے والی مسلمان لڑکیوں کی شادی کا پیدا ہو گیا تھا۔ تعلیم یافتہ مسلمان نوجوان زیادہ تر پاکستان چلے گئے تھے۔ بہت سے ہندستانی مسلمان محض اپنی لڑکیوں کی اچھی جگہ شادی کے خیال سے پاکستان منتقل ہونے پر مجبور ہوئے مگر یہ صورتِ حال زیادہ مدّت تک قائم نہیں رہی کیونکہ ایک طرف پاکستان سے تعلیم یافتہ نوجوانوں نے عرب ممالک اور امریکہ جانا شروع کر دیا اور دوسری طرف ہندستان سے مسلمانوں کے پاکستان منتقل ہونے کا سلسلہ بڑی حد تک رک گیا۔ اس سلسلے کا ایک مکالمہ ملاحظہ ہو: "تمہیں احساس ہی نہیں کہ یہاں شروع شروع میں شرفاء کی ہجرت کے بعد باقی ماندہ کی لڑکیوں پر کیا بیتی۔ ان کے لیے رشتے غائب ہو گئے۔" یہ شکایت سنتے سنتے کان پک گئے۔ سات ناقوں پر بھی بہیں پڑے رہتے۔" "بھی تو فاقے نہیں کر رہے تھے۔ آدھی سے زیادہ سروس جنٹری بھی روانہ ہو گئی کوئی گلہ نہیں۔ غدر کے بعد مغل شہزادیوں کو نان بائیوں اور سائیسوں سے بیاہ کرنے پڑے تھے۔ یہاں تو ہمارے سامنے سنہ سینتالیس کے بعد درزی اور جولاہے اشراف کے داماد بنے۔" اور پھر جب کلام طول پکڑتا ہے اور بات سے بات نکلتی ہے تو مصنفہ ایک کردار کی زبان سے کتنی ہی اور قابلِ غور بات کہلواتی ہیں: "ہم ساری زندگی اپنی غلطیوں اور خامیوں کے لیے دوسروں کو ملزم ٹھہراتے ہیں، یہ بشریت کا تقاضا ہے۔"

جو مسلمان تقسیم ملک کے وقت ہندستان سے پاکستان چلے گئے تھے ان میں سے بعض نے ایک ستم یہ کیا تھا کہ اپنے بیوی بچوں کو ہندستان ہی چھوڑ گئے تھے اور پھر لوٹ کر ان کی خبر نہیں لی تھی۔ ان میں سے بعض نے اپنی بیویوں کو طلاق دیدی تھی اور بعض نے انہیں یوں ہی لٹکائے رکھا تھا۔ زرینہ کے شوہر نے بھی ایسا ہی کیا تھا۔ جب زرینہ کے صبر کا پیمانہ چھلک اٹھا تو وہ ایک دن اپنی پاکستان سے آئی ہوئی بڑی بہن پروین سے شکایت کرنے پر مجبور ہوئی کہ "چھوٹی بہن (صفیہ) کے لیے تمہاری بھی کوئی ذمہ داری تھی؟ میں اکیلی کیا کیا کرتی؟ میاں ابا اماں دونوں مر گئے، دونوں بھائی ایک دوسرے مسلسل مقدمے ہی لڑا کئے۔ تین بچوں کو پال پوس کر میں نے بڑا کیا... ان کے باپ کا کیا کوئی فرض نہ تھا؟ طلاق تو مجھے دی تھی پیدا ان ہی کے تھے۔ تم اسی شہر میں رہتی ہو، تم اس شخص کو نہیں سمجھا سکتی تھیں کہ ان کو کبھی کبھار خط ہی لکھ دیا کریں... یہ بچے جانتے نہیں کہ باپ کیسا ہوتا ہے۔ پیسہ کوڑی تو درکنار خط تک نہ بھیجا..."

نوجوانوں کی دوہری شخصیت بھی جس کا اظہار ذہنی الجھاؤ کی شکل میں ہوتا ہے، غور طلب ہے۔ فیروزہ جس کے بارے میں عرض کیا جا چکا ہے کہ وہ ہندستانی ونکی سے شادی کے لیے تیار نہیں تھی کیوں کہ اس سے اس کی پاکستانی شناخت متاثر ہو سکتی تھی لیکن برٹش برائن مورلینڈ سے شادی کی خواہاں تھی، سے ونکی کا مکالمہ اس طرح جاری رہتا ہے: "اچھا جی! تم نے ہمارے کدم کی چھاؤں تو مسترد کر دی۔" "جی ہاں! انگلستان کا اوک" "اور شاہ بلوط! وہ بھی اچھا درخت ہے۔ اور بیٹا تم خود کس مٹی سے اُگی ہو؟" "ہم ویسٹ میں زیادہ ایٹ ہوم رہتے ہیں۔" "اس میں کیا قباحت ہے؟ تمہاری بیشتر پرورش وہیں ہوئی ہے۔" "اور یہاں امی کا میکہ ہے۔ اینڈ آل دیٹ۔ لیکن دشمن ملک ہے۔" ونکی اس پاکستانی دوشیزہ کے ذہنی انتشار کی فلسفیانہ توجیہ اس طرح کرتا ہے: "تمہارے ان بیانات پر ہم متعجب نہیں... تمہاری جنریشن نے ایک دوسرے کے خلاف دو بھیانک جنگیں دیکھی ہیں اور مسلسل دونوں جانب کا منفی پریس اور منفی مناصبانہ تصورات... متواتر فسادات اور ان کی خبریں۔" کہیے ونکی عاقل تھا یا نہیں اور اس کے مقابلہ میں دوسرے لوگوں کا فریب نفس ملاحظہ کیجیے۔ ونکی فیروزہ سے دریافت کرتا ہے: "اچھا جی تو وہ ـــ شاہ بلوط ـــ" "وہ لندن یونیورسٹی میں میرا کلاس فیلو تھا۔" "تمہارے والدین کو اعتراض نہیں؟" "تھا، پھر لیکن وہ مسلمان ہو جائے گا۔ خاندانی لڑکا ہے اور اس کی بڑی تمنا ہے کہ شادی خالص انڈین۔ آئی مین۔ ساؤتھ ایشین روایتی ڈھنگ سے ہو، ہاتھی گھوڑے پالکی وغیرہ۔" انڈیا کا جادو بار بار سر چڑھ کر بولتا ہے لیکن اسے زبردستی سر سے اتارنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ یہ جادو بہت گہرا ہے، آسانی سے اترنے والا نہیں ہے۔ ونکی پوچھتا ہے: "وہ کیا ایک Indiphile ہے؟" فیروزہ کو اعتراف کرنا پڑتا ہے، "کچھ کچھ۔ دراصل اس کے ایک ہم قوم دوست نے ایک برہمن لڑکی کے ساتھ اودے پور

آن کر پھیرے ورسے ڈلوائے، ویدک رسوم اور ہاتھی گھوڑے۔ برائن بھی اس کے ساتھ آیا تھا۔ تو اسے بھی شوق چرایا" اور اس طرح بلی تھیلے سے باہر نکل آئی۔

ہندستانی، پاکستانی تصادم برصغیر سے باہر جاکر کس طرح یگانگت میں تبدیل ہو جاتا ہے اس کی تصویر کشی مصنفہ نے اس طرح کی ہے: "نظریاتی کٹر پن ان ہی ارباب حکمت تک محدود ہے جو ہنوز وطن میں مقیم ہیں باہر پیسہ کمانے اور گوروں سے مقابلے کے معاملے میں این۔ آر۔ پی اور این۔ آر۔ آئی مفاد تقریباً یکساں ہیں الّا کرکٹ میچ کے جب وہ ایک اژدہام کثیر میں تبدیل ہو کر ایک دوسرے کو گالیاں دیتے ہیں اور جنگل کی قبائلی نفسیات پر لوٹ جاتے ہیں" یعنی پیسہ کمانے کی خواہش نظریاتی کٹر پن پر حاوی آجاتی ہے اور Mob mentality مصلحت اندیشی کو بھی پیچھے چھوڑ دیتی ہے!

ہندستانیوں، پاکستانیوں کی نوک جھونک اس وقت تک جاری رہتی ہے جب تک جدائی کی گرمی نہیں آن پہنچتی ہے اور دو ملکوں کے قوانین خون اور دل کے رشتوں پر غالب نہیں آجاتے ہیں۔ چنانچہ پر دین، ڈنگی اور فیروزہ بھی پاکستان واپس چلے گئے کہ انہیں جانا ہی تھا۔ مصنفہ کہتی ہیں: "مزید چند روز تک وہ سب ملول رہیں گے، بات بات پر پاکستان جانے والوں کی یاد آئے گی، پھر اپنی اپنی مصروفیات میں لگ جائیں گے۔ یہ دنیا کا دستور ہے۔ پاکستان جانے والے تو علیحدہ رہے، دنیا سے چلے جانے والوں کو بھی کون ہمیشہ یاد رکھتا ہے۔ تاہم دل کی لگی یاد کرنے کے بہانے بھی ڈھونڈتی رہتی ہے، چنانچہ جب گھر والوں کے لیے چیزیں لادی جاتیں یا کرتوں کی آستینیں چھپی جاتیں تو زرینہ پر دین اور فیروزہ کے لیے دو چیزیں دا کر اور ان کی کنڈیاں بنا کر الگ رکھتی جاتیں اور کہتیں کہ "اور یہ پر دینا اور فیروزہ کے لیے کسی آتے جاتے کے ہاتھ بھجوا دیں گے"۔ اور جب شہلا ٹوکتی کہ وہ لوگ کاٹن کہاں پہنتے ہیں انہیں یہ چیزیں بھجوانے سے کیا فائدہ ہے تو وہ جھڑک دیتیں: "تم چپ رہا کرو جی۔ یہ لین دین بھی ہماری زندگیوں تک ہی ہے، تم لوگوں کی اولاد تو بالکل ہی ایک دوسرے کے لیے اجنبی ہوگی" کتنا حزن اور کیسی صداقت ہے۔ ان جملوں میں اور یہ شمالی ہندستان کے کتنے مسلمان خاندانوں کا ذاتی تجربہ ہے۔

ہماری سیاسی جماعتوں اور سیاسی صورت حال پر مصنفہ کا تبصرہ کتنا سچا بے لاگ اور چبھتا ہوا ہے۔ اپنے ہندستان کے دوران قیام فیروزہ نکی سے پوچھتی ہے: "نکی یہ نارنجی پرچم کس چیز کی علامت ہے؟ تمہارے ہاں ہر شے کی کوئی نہ کوئی سمبلزم ضرور بتائی جاتی ہے۔" "ایک رائٹ ونگ پارٹی ہے شہر میں اس کا کوئی جلسہ جلوس ہوگا" "رائٹ ونگ لیفٹ ونگ۔ تمہارے ہاں سچویشن نہایت ہی کرپیچیدہ ہے نا؟"... "سادہ تماشا کی حکومتیں" فیروزہ نے جوشیلی

آواز میں کہا: "ایک نکتے پر متفق ہیں۔۔۔ کہ معاملات جوں کے توں رہنے دو۔" بلاشبہ یہ اٹل سچائی ہے لیکن یہ بھی اتنی ہی اٹل سچائی ہے کہ پاکستان جیسے ممالک جو اپنی زندگی کے بیشتر دور میں جمہوریت سے محروم رہے ہیں، ان کے لیے رائٹ ونگ اور لیفٹ ونگ کی اصطلاحیں بھی اجنبی ہیں اور معاملات کو جوں کا توں رہنے دینے کے مسئلے پر ان کی حکومتیں دوسرے ساؤتھ ایشیائی ممالک کی حکومتوں سے مختلف بھی نہیں ہیں۔ جہاں تک معاملات کو جوں کا توں رہنے دینے کا تعلق ہے، مصنف کا یہ طنز پہلے سے بھی زیادہ برمحل اور نشانے پر بیٹھتا ہوا ہے۔ فیروزہ کسی سلسلے میں یہ مصرعہ پڑھتی ہے، "چلے چلو کہ وہ منزل ابھی نہیں آئی" اس پر بیگی کہتا ہے: "کمال ہے فیری، دکی ماموں اور ان کے ساتھیوں نے چالیس سال قبل یہ شعر رٹنا شروع کیا تھا، ہم بھی وہی رٹ رہے ہیں۔ ارے یار، چالیس سال بعد تو حضرت موسیٰ بھی دشت سے نکل آئے تھے۔" یہاں چالیس سال، موسیٰ اور دشت تلمیح کا پہلو ہیں۔ ان کے لغوی معنی مراد لینا ضروری نہیں ہیں۔ مقصود یہ جتانا ہے کہ چالیس برس کے بعد بھی دونوں ملکوں کی سیاسی اور اقتصادی صورت حال تقریباً وہی ہے جو اس وقت تھی جب دکی ماموں نے یہ شعر (یا مصرعہ) دہرانا شروع کیا تھا۔

ہمارے ملک بلکہ بیشتر ایشیائی، افریقی ممالک کا ایک بڑا مسئلہ جس کی طرف لوگوں کی توجہ بہت کم جاتی ہے (گویا کارواں کے دل سے احساس زیاں جاتا رہا) قوت کارکردگی کی کمی یا کام کرنے والوں کا تساہل ہے۔ ہمارے دانش ور بڑے بڑے مسائل پر تو سوچتے اور گفتگو کرتے ہیں لیکن بظاہر چھوٹے مسائل کو ناقابل توجہ سمجھتے ہیں۔ ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم فرماتے تھے (اور کتنا سچ فرماتے تھے) کہ آپ نے اپنے چھوٹے چھوٹے کام درست کر لیں، بڑے کام خود بخود درست ہو جائیں گے۔ قرۃ العین حیدر کی دانشوری انہیں ان چھوٹے چھوٹے کاموں کی طرف سے لاپرواہ رہنے کی اجازت نہیں دیتی ہے اور ان کی (یا ان کے ناول کے کرداروں کی) نظر ان کی طرف بھی ضرور جاتی ہے۔ سڑکوں کی صفائی کرنے والے کرمچاری بھی اس دائرے سے مستثنیٰ نہیں ہیں۔ سیلی جو کلکتہ میں رہتی ہے اور آج کل لکھنؤ آئی ہوئی ہے، جب دیکھتی ہے کہ صفائی کرنے والی جمعدارنی اپنا کام کس اطمینان سے آہستہ آہستہ کر رہی ہے تو کہے بنا نہیں رہتی کہ "اتنی دیر میں یہاں پہنچی ہے یہ سویپرس۔" چنکی اس کا تو کوئی جواب نہیں دیتا ہے کیوں کہ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس کا کوئی جواب کسی کے پاس رہ ہی نہیں گیا ہے۔ بات کو دوسرا رخ دیتے ہوئے کہتا ہے: "کلاس فورتھ کرمچاری کہیے۔" سیلی ابھی اپنی پچھلی سوچ سے آزاد نہیں ہوئی ہے اس لیے کہتی ہے: "ہر چیز سلو موشن، ہر چیز سلو موشن۔" یہاں یہ امر بھی قابل توجہ ہے کہ ہم نے حصول آزادی کے بعد ایک بڑا کام یہ کیا ہے کہ مختلف طبقوں کے نام بدل دیے ہیں یعنی سویپر یا سویپرس نہ کہو جمعدار یا جمعدارنی کہو یا پھر کلاس فورتھ کرمچاری۔ لیکن کیا واقعی نام بدل دینے سے ان کی سماجی اور اقتصادی حیثیت بدل گئی ہے؟

لوگ اپنے ماحول کے اس قدر عادی ہوجاتے ہیں کہ اگر انہیں خراب چیز کی جگہ اچھی چیز دی جائے تو اسے مشکل سے قبول کرتے ہیں۔ ایک مرتبہ مولانا آزاد نے ایک سلسلے میں فرمایا تھا کہ آپ لوگوں کو رہنے کے لیے محل دینا چاہیں تب بھی وہ اپنے جھونپڑے چھوڑنے پر مشکل سے آمادہ ہوتے ہیں بلکہ کہتے ہیں کہ آپ کا محل آپ کو مبارک، ہم اپنے تو اس ٹوٹے پھوٹے جھونپڑے ہی میں خوش ہیں۔ دہلی کی جامع مسجد کے اردگرد سے ڈھا بے اور کھوکھے اٹھا کر جس طرح اسے صاف ستھرا، خوب صورت اور قابل دید بنا دیا گیا تھا اسے لوگ برداشت نہیں کرسکے اور پورا ماحول پھر اسی طرح گندہ، بدصورت اور ناقابل دید بنا کر دم لیا۔ پنکی اپنی ماں سے کہتا ہے: "اوہ ممی۔! اس علی بابا کے غار میں کب تک رہے جاؤ گی؟... تمہارے کمرے میں یا بڑے امام باڑے کی بھول بھلیاں؟ اجازت دیدو، دیکھو اس کھنڈار فرنگی چھتے کی جگہ کیا بڑھیا پندرہ منزلہ شیریں ٹاور بناتا ہوں"۔ ظاہر ہے کہ پنکی کے پیش نظر خوبصورتی کے ساتھ مالی منفعت بھی تھی جو قابل اعتراض ہرگز نہیں تھی لیکن ممی کہاں ٹس سے مس ہونے والی تھیں۔ انہوں نے بجائے اس کا جواب دینے کے بات بدل دی۔

فرقہ وارانہ تناؤ آج کے ہندستان کا سب سے اہم مسئلہ ہے جو کسی دانشور کی نگاہ سے مخفی نہیں رہنا چاہیے۔ یہ تناؤ پیدا کرنے کے لیے مختلف ایجنسیاں مختلف تدابیر اختیار کرتی ہیں۔ کبھی اس کے پیچھے سیاست دانوں کا ہاتھ ہوتا ہے، کبھی سرمایہ داروں کا اور کبھی مذہبی ٹھیکیداروں کا۔ کبھی کسی جلوس پر پتھر پھنکوا کر، کبھی کسی لڑکی کو بیچ میں لاکر، کبھی کسی قبرستان کی اراضی کا جھگڑا کھڑا کر کے اور کبھی مندر یا مسجد کا قضیہ ابھار کر فرقہ وارانہ جذبات بھڑکائے جاتے ہیں جو بالعموم فرقہ وارانہ فسادات کی صورت اختیار کرلیتے ہیں۔ قنبر علی کی کوٹھی ریڈ روز کے جل کر راکھ ہوجانے کے بعد افتادہ زمین اور باغ پر قبضہ کرنے کے لیے پہلے تو مختلف فریقوں کے درمیان مقدمہ بازی ہوتی رہی اور جب یہ مسئلہ کسی نہ کسی طرح حل ہوا تو مذہب کے ٹھیکیداروں نے اس پر حق جتانے کا ڈول ڈالا۔ ایک طرف مہادیو گڑھی کا میلہ منعقد کرنے اور مندر کی نیو ڈالنے کے جتن کیے جانے لگے اور دوسری طرف مسجد کھڑی کرنے کے۔ اس سازش میں صرف مذہبی ٹھیکیدار شریک نہیں تھے بلکہ سیاست کی بھی کارفرمائی تھی۔ چنانچہ جب پنکی نے مہادیو گڑھی کا میلہ لگانے والوں سے استفسار کیا: "مہادیو گڑھی؟ وہ کہاں ہے؟" جواب ملا: "یہیں حضور، جہاں آپ کھڑے ہیں!" "یہ تو شیخ صاحب کی زمین ہے۔" "یہ ہمیں چودھری جی نے بتلایا کہ یہ مہادیو گڑھی ہے..." تو یہ پوچھنے پر کہ "یہ چودھری جی کون ہیں؟" عقدہ کھلا۔ "ہمارے بلاک کے نیتا"۔ دوسرا سوال: "یہ مندر کب بنا؟" اور اس کا جواب "پراچین کال میں حضور"۔ گویا چند گھنٹوں میں مکان و زمان کے حدود سمٹ کر قنبر علی کی کوٹھی مہادیو گڑھی سے اور زمانہ حال پراچین کال سے جا ملا! جب مذہب اور سیاست ایک ہوجاتے ہیں تو ایسے ہی گل کھلتے ہیں یا یوں کہیے کہ ایسے ہی گلاب کانٹوں میں بدل جاتے

ہیں۔ مسجد کے ملا جی کی گفتگو بھی کچھ کم عبرت انگیز نہیں ہے: "السلام علیکم مولوی صاحب۔" "وعلیکم السلام۔" "مولوی صاحب یہ چلک بندی کیسی لگی ہے؟" "واللہ اعلم بالصواب۔" "آپ یہاں کب سے ہیں؟" "والد مرحوم یہاں پیش امام تھے... سمجھا ہے یہ جھانکڑ والی مسجد کی زمین کہی جاتی ہے" "الموسوم بہ مسجد گلاب باڑی۔" (دیکھا آپ نے مذہب کے غلط استعمال نے کس طرح گلاب باڑی کو جھانکڑ میں تبدیل کر دیا؟) "وہ کہاں ہے؟" "جہاں آپ کھڑے ہیں۔" "ارے ملا جی! یہ کیا غضب کرتے ہو! یہ تو شیخ طاہر علی کی نجی جائداد میں شامل ہے۔" "الملک للہ..." (الملک للہ کا اس سے بہتر استعمال کیا ہو سکتا ہے کہ اس سے اپنے حلوے مانڈے کا انتظام ہو جائے)۔ اور پھر ایسے جھگڑوں میں جو کچھ ہوتا ہے وہ ہونے لگا یعنی مندر اور مسجد کی دیواریں اونچی اٹھ گئیں۔ پنکی نے ان پر بل ڈوزر چلوا دیا۔ گوالوں گھوسیوں نے اپنی گائیں بل ڈوزر کے سامنے لا کر کھڑی کر دیں (کتنا کارگر حربہ!) پولس نے ڈیرے جما دیئے۔

معراج احمد جو کبھی قنبر علی کے اخباروں میں چیف رپورٹر رہے تھے اور قنبر علی کے الٹے کے بعد امریکہ چلے گئے تھے، اب وہاں سے واپس آئے تھے۔ وہ یہ صورتِ حال دیکھ کر دنگ رہ گئے۔ انہوں نے پنکی سے آہ بھر کر کہا: "جب ہم یہاں سے گئے تھے فصلِ گل ابھی باقی تھی، سرخ گلاب کھلنے لگے تھے۔ اب آئے تو دیکھا چہار سو گیندا ہی گیندا اور کھجور کے اونچے درخت!" "جی بلکہ خالص سعودی خرما اور گومتی کے خربوزے زندہ رود کے خربوزوں کا رنگ پکڑ چکے ہیں باقی ماندہ گلابوں میں مختلف قلمیں لگ گئی ہیں!" کیسی سچائی اور گہری دانش مندی ہے اس عبارت میں۔ ایک جگہ اسی ناول میں قرۃ العین حیدر نے اس صدی کی چھٹی دہائی کو جواہر لال نہرو کے گولڈن ایرا سے تعبیر کیا ہے۔ اس وقت واقعی اس ملک میں گل و لالہ کی صف بندی ہو رہی تھی اور اس کے اثرات بعد میں بھی کچھ مدت تک باقی رہے تھے۔ اس وقت ہمارے رہنماؤں نے ہندستان کی عظمت کے خواب دیکھنے نہیں چھوڑے تھے بلکہ وہ اپنے خوابوں کی تعبیر ڈھونڈنے میں ہمہ تن رہتے تھے مگر چند ہی برس کے بعد وہ ہوا جس کی نشاندہی اوپر کی گئی ہے یعنی گل و لالہ پر گیندا اور کھجور کے درخت حاوی آگئے اور ہندستان کے میلوں کے رنگ و بو بھی تبدیل ہونے لگے کیوں کہ اب جو لوگ برسرِ اقتدار آئے ان کی آنکھوں میں صرف ان کے اور ان کے خاندان کے روشن مستقبل کے خواب تھے، ہندستان کی عظمت کے خواب دیکھنے انہوں نے چھوڑ دیئے تھے اور جب کوئی خواب ہی نہیں دیکھے گا تو اس کی تعبیر کیا ڈھونڈے گا؟ معراج احمد نے پھر کہا: "پنکی میاں، ہماری لگائی ہوئی گلاب باڑی کو تو گدھے چر گئے۔" اور پنکی میاں نے جواب دیا: "آپ لوگوں نے ریگ کھاد نہیں ڈالی تھی ورنہ آج چالیس سال بعد یہ اسی نوّے کروڑ کی آبادی روز بروز مزید کنفیوژن میں غرق نہ ہوتی۔" پنکی کا یہ جواب بلاشبہ نہایت معنی خیز ہے۔ اس میں کلام نہیں کہ ہم سے اور ہم سے اوپر کی نسل سے کھاد ڈالنے میں کہیں نہ

کہیں کوئی نہ کوئی غلطی ضرور ہوئی ورنہ آج کی نسل اپنے موجودہ کنفیوژن میں مبتلا نہ ہوتی۔ اس غلطی کا سراغ لگانا اور اگر ہو سکے تو مداوا کرنا ہمارے دانشوروں کے لیے ضروری ہے کیوں کہ اس بارے میں سیاست دانوں سے توقع رکھنا فعلِ عبث ہے تاہم یہ مکمل سچائی نہیں ہے اور معراج احمد کا یہ جواب بھی یقیناً قابلِ غور ہے، "بھڑوں کا چھتہ محض ہماری غلطیوں کی بدولت تیار نہیں ہوا بنکی میاں"۔ گویا نئی نسل کو بھی اس کی ذمہ داری سے عہدہ برآ قرار نہیں دیا جا سکتا ہے۔ پرانی اور نئی نسل کے ان نمائندوں کے درمیان مکالمہ جاری رہتا ہے اور ملک کی موجودہ فرقہ وارانہ صورت حال جس کا تانا بانا مذہب اور سیاست کی آمیزش سے بنا گیا ہے، کے گرد گھومتا رہتا ہے اور جب معراج احمد ممکنہ فرقہ وارانہ فساد کی طرف اشارہ کرتے ہیں تو بنکی کتنے اعتماد سے کہتا ہے: "یہ لکھنؤ ہے معراج صاحب آپ بھول گئے یہاں کمیونل ٹرن کے باوجود ہندو مسلم فساد نہیں ہوگا، آج تک کبھی نہیں ہوا" لیکن افسوس ہے کہ بنکی کا یہ اعتماد زیادہ عرصے تک صحیح ثابت نہیں ہو سکا اور ناول میں نہ سہی، ناول کے باہر حقیقت کی دنیا میں شرپسندوں نے لکھنؤ کی فرقہ وارانہ ہم آہنگی کی فضا کو بھی کسی نہ کسی درجے میں داغدار بنا کر ہی دم لیا۔ چند برس پہلے کی ان علامتوں کو جن کا تعلق سیکولرزم سے تھا آج فرقہ وارانہ جذبات بھڑکانے کے لیے کس طرح استعمال کیا جا رہا ہے یہ بھی معراج احمد کی زبانی سنئے: "ہم لوگوں نے ایک ریڈ روز پارٹی بنائی تھی۔ اس کے ٹکٹ پر قمبر میاں الیکشن لڑے تھے۔ درانتی کے اندر گلاب اور ہتھوڑا ہمارا نشان تھا۔ ہم ہی نے اس کا بلاک بنوایا۔ پیتل کے دو سائن بورڈ برآمدے میں رکھے تھے۔ یہ لوگو تینوں رسالوں (اردو، ہندی و انگریزی) کے سرورق پر چھپتا تھا۔ برسوں بعد جب جمادھو بی کو ہل چلاتے ہوئے وہ دو پلیٹیں ملیں انہوں نے مٹی سے نکال کر مسجد کی دیوار سے لگا دیں۔ آج یہ بات ہمیں یاد ہیں معلوم ہوئیں (؟ ہوئی)۔ اب جناب والا مندر والوں نے ایک تختی پر ہتھوڑا اور گلاب کھرچ کر درانتی کو ترشول بنا دیا ہے۔ دوسری طرف مسجد کمیٹی والوں نے ہتھوڑا ہٹا کر درانتی کو ہلال اور گلاب کو ہشت پہلو ستارے کی شکل دے دی ہے۔ دونوں بورڈ آمنے سامنے نصب کر دیئے گئے ہیں۔" ظاہر ہے کہ جب گلاب (نشانِ امن) اور ہتھوڑا (عوامی طاقت کا مظہر) ہٹا یا مٹا دیئے جائیں گے تو پھر درانتی ترشول یا ہلال ہی میں تبدیل کر رہے گی اور اس کا جو انجام ہوگا وہ آج ہم سب کی آنکھوں کے سامنے ہے، نہ صرف ہندستان میں بلکہ ساری دنیا میں۔

مسئلہ صرف فرقہ وارانہ نہیں ہے، علاقائی بھی ہے۔ آج صرف ہندو مسلم یا سکھ ایک دوسرے سے نبرد آزما نہیں ہیں، مختلف ریاستوں میں مختلف اینتھنک گروپ بھی باہم دست و گریباں ہیں۔ اس ضمن میں جب معراج احمد مغربی بنگال کی فرقہ وارانہ صورت حال پر بیلی کے سامنے اظہارِ اطمینان کرتے ہیں کہ "لیکن بی بی، ہم خوش ہیں کہ

آپ کے ہاں دراننی اور ہتھوڑے کی سرکار نے کم از کم ایک قسم کی مارا ماری تو ختم کر دی" "تو تسلی ممکنی ہے۔" "جی ہاں، لیکن اب ایتھنک جی۔ این۔ ایل۔ ایف نے دارجلنگ میں ..." اسی طرح گورکھا لبریشن فرنٹ اور نکسل باڑی کے بارے میں سوالات اور ان کے جوابات یا جوابات سے پہلو تہی کا سلسلہ چلتا رہتا ہے۔ درمیان میں ایک اور صاحب ارشد حسین (دہلی کے ماموں) تشریف لاتے ہیں اور سوال کرتے ہیں: "بھائی جان سنا ہے مارواڑی بنگالیوں کو چاہے بنگال سے بے دخل کر رہے ہیں؟" سراج احمد جواب دیتے ہیں: "سرمایہ دار سرمایہ دار کو، نیتا نیتا کو، بادشاہ بادشاہ کو، سب ہمیشہ ایک دوسرے کو بے دخل کرتے آئے ہیں۔" کیسی دانشورانہ سچائی ہے اس جواب میں گویا بقول شیخ سعدی: "ایک گلیم میں دو فقیر سما جاتے ہیں لیکن ایک ملک میں دو بادشاہ نہیں سماتے۔" اور اب کہہ لیجئے کہ ایک ملک میں سرمایہ دار اور نیتا دونوں اپنے اپنے ہم پیشہ اور ہم مشرب لوگوں کو پچھاڑنے کی تگ و دو میں مصروف رہتے ہیں چاہے ملک کا کچھ بھی انجام ہو۔

ہندستان میں مسلمانوں کے جو مسائل ہیں ان میں افلاس کو نمایاں حیثیت حاصل ہے۔ اس افلاس کے گوناگوں اسباب ہیں۔ جو لوگ مسلمانوں کے لیڈر ہونے کے دعویدار ہیں وہ اس کی ذمہ داری اکثریتی فرقے کی تنگ نظری اور حکومت وقت کی بے اعتنائی کے سر ڈالتے ہیں اور جو لوگ حکومت وقت سے حصول قرب کے متمنی ہوتے ہیں وہ اس کا ذمہ دار خود مسلمانوں کے تغافل اور بے حسی کو ٹھہراتے ہیں حالانکہ حقیقت کہیں ان دونوں انتہاؤں کے بین بین ہے۔ قرۃ العین حیدر اس حقیقت سے بے خبر نہیں ہیں اور حق گوئی سے ڈرتی بھی نہیں ہیں۔ کلکتہ میں ٹیپو سلطان کے اہل خاندان کا افلاس اکثر اخباروں میں زیر بحث آتا رہتا ہے اس ضمن میں "چاندنی بیگم" کے بعض کرداروں کی گفتگو ملاحظہ فرمائیے: "میاں ابھی ایک روز ہم ایک رکشا پر بیٹھے معلوم ہوا رکشا والا شیر میسور کی اولاد میں سے ہے۔ کیا وہ ایک جیٹ پائلٹ نہیں بن سکتا تھا؟ کیا چیز مانع تھی؟" "افلاس۔" "افلاس بوجہ اسراف۔ کیا غریبوں کی اولاد تعلیم حاصل نہیں کر لیتی؟ اہل ہنود کو دیکھو ... راجہ رام موہن رائے اور ٹیپو سلطان ہم عصر تھے اور دونوں نئے ہندستان کے پیغام بر۔ ٹالی گنج میں میٹرو اسٹیشن تعمیر ہوا ہے۔ رام موہن رائے کے نام لیواؤں نے کلکتہ میں زمین کے نیچے ریل چلا دی۔ ٹیپو کی اولاد اسی زمین پر رکشا کھینچ رہی ہے پونے دو سو سال کلکتہ جیسے علم کے مرکز میں رہنے کے بعد۔"

ٹیپو اور ان کی اولاد کی داستان یہاں ختم نہیں ہو جاتی ہے۔ ٹیپو جیسا کہ اوپر مذکور ہوا ہندستان کو غیر ملکی تسلط سے آزاد رکھنے کی کوشش کرنے والوں میں سے تھے جنکی انھیں مہنگی قیمت ادا کرنی پڑی۔ زیادہ تر خود اپنوں کی بے وفائی اور غداری کے سبب لیکن ان کا نام نہ صرف تاریخ ہند کے صفحات پر بلکہ ہندستانیوں کی کئی نسلوں کے دلوں کے پردے پر ثبت ہے چاہے چند ملکی اور غیر ملکی متعصب تاریخ نویس کچھ بھی کیوں نہ لکھیں۔ بلی اپنے باپ طاہر علی سے کہتی ہے "لیکن ڈیڈی

کسی حکمراں کو مرنے کے بعد اتنی عقیدت اور محبت ملی ہے؟ ہزار، ہاتو کرناٹک کی ہندو دیہاتی روزانہ ان کے مزار پر نذریں چڑھاتا اور منتیں مانتا ہے۔" باپ جواب دیتے ہیں "ولی تھا جو خواب دیکھتا تھا صبح کو قلم بند کرتا تھا مع شب و تاریخ۔" طاہر علی کی گفتگو مذہبی رنگ اختیار کر لیتی ہے لیکن وہ پھر دنیوی حقائق کی طرف واپس آتے ہیں اور کہتے ہیں۔ "ٹیپو اور غلام محمد دو علامتیں ہیں۔۔۔ ہندستان کی مشرقی سوسائٹی کی شکست اور برٹش کمرشلزم کی جیت۔۔۔ غلام محمد روح عصر کو پہچان گیا اور خاتمین کی تجارتی ایمپائر میں شامل ہوا۔ وہ ہندستان کے اولین Yuppies میں سے تھا گویا آج کا ارب پتی۔۔۔ ٹیپو سلطان یونیورسٹی، کتنے میڈیکل کالج اس ٹرسٹ سے بنتے۔۔۔ لیکن ڈارلنگ ہم ایسے آؤٹ آف کیریکٹر کام کیوں کرتے! ہم رکشا کھینچنے کا ماحول تخلیق کریں گے۔ بس اس کے مزار کو درگاہ بنا دیا۔" کیا یہ ہندستانی مسلمانوں کا اصلی المیہ نہیں ہے؟

ہندستانی مسلمانوں کا ایک اور المیہ ملاحظہ فرمایئے۔ لیلیٰ کہتی ہے: "بابا جانوف آپ کی نفاق پسند ملت نے بجائے تو دیو بند میں دو دارالعلوم بنا لیے بلکہ دو دارالعلوم بنا لیا بقول ارشد ماموں۔۔۔" طاہر علی جواب دیتے ہیں "تم بہت پڑھے لکھے مسلم نوجوان یا لفٹسٹ ہو جاتے ہو یا ملت سے بالکل بے تعلق یا کٹر مذہبی۔" لیلیٰ جملہ چست کرتی ہے "جی اور شکاگو شریف کے ٹرپ۔ یہ سب روح عصر ہے ابا حضور۔" طاہر علی اسے عقل سکھانا چاہتے ہیں: "درمیانی راستہ تم لوگوں کو سجھائی ہی نہیں دیتا۔" "یہ درست ہے لیکن نوجوانوں کو کوئی یہ بھی تو بتائے کہ یہ درمیانی راستہ ہے کون سا؟ اور کیا کوئی باحوصلہ نوجوان تین سمت جانے اور چوتھی سمت سے باز رہنے کا مشورہ مان بھی سکتا ہے؟ ایسا تو نانی اماں اور دادی اماں کی سنائی ہوئی کہانیوں میں بھی کبھی نہیں ہوا ہے۔" لیلیٰ ایک اور ضمن میں کہتی ہے: "ڈیڈ بہت سے بنیادی سوالات ایسے ہیں جن کا جواب دینے سے ہم عمر بھر بچتے رہتے ہیں۔" یہ انسانی نفسیات کا بہت اچھا تجزیہ ہے اور آج کی سیاسی اور سماجی صورت حال پر بھی پوری طرح صادق آتا ہے۔

قصہ قدیم و جدید، یا کہیے معرکۂ قدیم و جدید، شاید اتنا ہی قدیم ہے جتنی قدیم و جدید کی اصطلاحات۔ پھر ہر جدید قدیم بن کر رہتا ہے اور اس کا تصادم اپنے بعد کے جدید کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس تضاد اور تصادم سے "چاندنی بیگم" بھی مبرا نہیں ہے۔ ہندستان میں اس کے سب سے نمایاں آثار شاید کلکتہ میں نظر آتے ہیں۔ کلکتہ اس ملک میں انگریزی تمدن کے اثرات کا اولین مرکز تھا اور اس کے باقیات وہاں کسی نہ کسی نوعیت سے آج تک موجود ہیں۔ قرۃ العین حیدر نے اس کی بہت دلچسپ اور عبرت انگیز بلکہ مضحکہ خیز تصویر کشی اس ناول میں کی ہے۔ لکھتی ہیں: "جس انداز سے سکتر صاحب برآمدے میں کھڑے تھے اس طرح شاید کوئی بچا کھچا رومن ہے۔ سکی برطانیہ کے کسی باقی ماندہ رومن عمارت کے ستون سے ٹکا غروب آفتاب کا نظارہ کرتا ہوگا یا بنی امیہ کا کوئی مور تازہ بتازہ کیتھولک غرناطہ میں

کسی محراب کے نیچے ڈوبتے ہوئے ہلال کو دیکھتا ہوگا۔ کیا معلوم گویا پہلے اہل کلکتہ کا سابقہ انگریزی یا یوروپی تمدن سے پڑا اور جب انہوں نے اسے ایک مرتبہ قبول کر لیا تو اب حصول آزادی کے اتنے برسوں کے بعد بھی چھوڑنے کے لیے آمادہ نہیں ہیں جیسا کہ عرض کیا گیا، حیدر علی اور ٹیپو سلطان ہمارے ملک میں حریت وطن کے اولین علم برداروں میں سے تھے۔ ان کی انگریزوں سے جو معرکہ آرائیاں ہوئیں وہ تاریخ ہند کا روشن باب ہیں بالآخر انگریز جس طرح غالب آئے اور ٹیپو نے جان وطن پر نچھاور کر دی اس کی داستان حوصلہ افزا بھی ہے اور دل دوز بھی۔ ٹیپو کی اولاد کی آماجگاہ بھی کلکتہ ہی کو بننا تھا۔ قرۃ العین حیدر کا کہنا ہے کہ چوں کہ "ٹیپو" انگریزوں کا "باغی" نہیں تھا، بے پناہ ذہین، طاقت ور اور جری ہم سر دشمن تھا" اس لیے "ویلزلے کم سن شہزادوں کے ساتھ بڑی پدرانہ شفقت سے پیش آیا۔ اٹھاون برس بعد دلّی اور لکھنؤ کے پشتینی پنشن یافتہ، فرنگی حکمرانوں کے لیے ان کا رویہ بدل گیا۔ مغل شہزادوں کو "بغاوت" کے جرم میں قتل کیا، جو زندہ بچے انہیں ذلیل و خوار۔ نااہلوں کا یہی حشر ہوتا ہے۔" کتنی سچی دانشوری ہے ان جملوں میں۔

جیسا کہ عرض کیا گیا "چاندنی بیگم" میں قرۃ العین حیدر نے اتفاقات کا سہارا ضرورت سے زیادہ لیا ہے۔ ادھر کچھ مدت سے ان میں ایک خاص قسم کی مذہبیت بھی نمایاں ہوئی ہے جس کے ڈانڈے کبھی کبھی اوہام و خرافات سے مل جاتے ہیں۔ یہ رنگ "گردش رنگ چمن" میں (جس کی اشاعت ۱۹۸۸ء میں ہوئی) زیادہ واضح تھا بلکہ اس میں تصوف کی پیوندکاری بھی خاصی تھی۔ "چاندنی بیگم" کی یہ کیفیت تو نہیں ہے تاہم مذہب بلکہ مذہبی اوہام کی رنگ آمیزی سے خالی وہ بھی نہیں ہے۔ قرۃ العین حیدر ایک وسیع المطالعہ خاتون ہیں۔ اس لیے وہ مختلف مذاہب کی بنیادی باتوں سے ضرور واقف ہیں۔ لیکن جب وہ ان باتوں کو ناول کا حصہ بناتی ہیں تو ٹھوکر بھی کھاتی ہیں۔ اتفاقات نے سب سے زیادہ غضب تو یڈرو ز کو مع مکینوں کے آگ میں بھسم کر کے ہی کیا ہے۔ چاندنی بیگم نے لاکھ گلے میں پڑی کہربا کی مول دلی کو چھوا، لیکن یہ ملا ہی ناگ ان کے ذرا کام نہ آیا، ان کی کمزور بینائی گل کھلا کر رہی اور قنبر علی کا مکان مع مکینوں کے جل کر راکھ ہوگیا۔ لیکن اوہام پرستی ملاحظہ ہو کہ المدہ و کو ضلع بہرائچ کے موضع امام گنج میں سوتے سوتے خواب میں سب کچھ اس سے ملتا جلتا نظر آگیا وہ فوراً اپنے سابق مالکوں کے پاس پہنچنا چاہتی تھیں۔ لڑکے نے یکے میں گھوڑا جوتا تو وہ "بنادر" بھی اتنے زور سے ہنہنایا کہ المدہ و اور زیادہ دہل گئیں۔ یا علی، یا علی پکارتی رہیں، غازی میاں کے مزار پر چادر چڑھانے کی منت مانتی رہیں لیکن سب بےکار۔ جو ہونا تھا ہو چکا تھا اور جو ہونا ہوتا ہے ایسی باتوں سے کہاں رکتا ہے۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے "غبار خاطر" میں بہت صحیح لکھا ہے کہ "جب نپولین نے مصر پر حملہ کیا تو... علمائے ازہر نے بالاتفاق یہ رائے دی تھی کہ جامع ازہر میں صحیح بخاری کا ختم شروع کر دینا چاہیے... لیکن ابھی صحیح بخاری کا ختم ختم نہیں ہوا تھا کہ اہرام کی

لڑائی نے مصر کی حکومت کا خاتمہ کر دیا۔"

مذہبی اوہام پرستی کے علاوہ جادو ٹونے کی کرم فرمائی بھی ناول میں نظر افروز ہوتی ہے۔ تانترک، بھوت، پریت، اوگھڑ، گھڑ کیا، شیش ناگ، دفینہ۔ غرض کہ اس طرح کی اصطلاحات سے بھی یہ ناول مزین ہے۔ سالار مسعود غازی، بالخصوص ان کی زہرہ بی بی سے "شادی" ناول کے خاصے بڑے حصے پر چھائے ہوتے ہیں۔ وہ ایک تاریخی شخصیت تھے لیکن اس تاریخی شخصیت کے ارد گرد نہ معلوم کتنے اوہام اکٹھے کر دیے گئے ہیں۔ متصوفین نے اور علما کی ایک جماعت نے بھی مذہب میں بدعات کی آمیزش صدرِ اسلام کی کچھ ہی مدت کے بعد شروع کر دی تھی۔ ہر چیز کے دو پہلو ضرور ہوتے ہیں۔ پنڈت جواہر لال نہرو نے ہندستان کے دیہات میں شادی بیاہ کے موقع پر فضول خرچیوں اور بے جا تام جھام کی توجیہ یہ کر کے کی تھی کہ اس سے ان غریبوں کی بے رنگ زندگی میں تھوڑی سی رنگینی پیدا ہو جاتی ہے۔ قرۃ العین حیدر نے صحیح لکھا ہے کہ بالے میاں (سالار مسعود غازی) کے "باراتی" "صدیاں گزر گئیں جنتا کو مسرت کے مواقع فراہم کرتے رہے ہیں کیوں کہ جنتا کی زندگی میں خوشیاں بہت کم ہیں جب کہ دوسری طرف ایسے بدبختوں کی کمی نہیں ہے" جو تھوڑی سی زندگی میں ایک دوسرے کو عاجز کر دیتے ہیں، اس چلتا ہے تو فنا کر ڈالتے ہیں۔" اس مسئلے کا ایک دوسرا پہلو بھی قابلِ لحاظ ہے "کتنی تو ان غریبوں نے تجارت ہی کر لی ہوگی۔ یہ ایک زرعی میلہ ہے جیٹھ میں فصل کٹ چکی ہے، کسان کے پاس خریداری کے لیے پیسہ ہوتا ہے۔" ہندستان کے تیج تہوار، میلے ٹھیلوں کا موسم اور زراعت سے ہمیشہ قریبی تعلق رہا ہے۔ اور پھر ایک اور پہلو ہندو مسلم ایکتا ہے، ہمارے نیتاؤں کا زبانی جمع خرچ نہیں بلکہ حقیقی اور واقعی ایکتا۔ "ہندو یہاں پیٹ کے بل چلتے آ رہے تھے" یہاں تک تو ٹھیک ہے مگر اس میں بھی اسراریت اور بے جا مذہبی رنگ آمیزی کا پیدا کر کے میرے خیال سے اس کی اثر آفرینی کم سے کم دانش ور طبقے کے لیے کم کر دی گئی ہے یعنی "نوجوان سید کی کرامات سے فیض یاب اور مقامی حاکموں سے نالاں ... علاوہ ازیں سرکار علوی سید تھے، محمد بن حنفیہ کی نسل سے۔ رزمیہ روایت سے ان کا رشتہ مضبوط تھا" یہاں مذہبی عصبیت کی جھلک بھی صاف نظر آتی ہے۔ اس طرح کی گفتگو کتاب کے اس حصے کے کئی صفحوں پر پھیلی ہوئی ہے اور مختلف ملکوں اور دھرموں کا احاطہ کر لیتی ہے لیکن اس کا مرکزِ ثقل مصنفہ کے مخصوص مذہبی عقائد ہی رہتے ہیں۔

سیاست سے کسے کہاں چھٹکارا ہے لیکن سیاست نے آج جو رنگ اختیار کر لیا ہے وہ کبھی کبھی مضحکہ خیز بن جاتا ہے۔ ایک پالتو مینا کہتی ہے: "غریبی ہٹاؤ" سب لطف اندوز ہوتے ہیں، ہلکی سکرا کر دریافت کرتا ہے: "یہ اسے کس نے سکھایا؟" ایک مسکین آدمی نے، جو ابھی نماز سے فارغ ہوا تھا، جواب دیا: "سرکار، ہمارا لڑکا یوتھ کانگریس میں

شامل ہو گیا ہے: "آج کی سیاست پر اس سے بھرپور اور عاقلانہ طنز ممکن نہیں ہے۔" اور جو واقعی غریب ہیں اور دراصل غریبی جن کا مسئلہ ہے ان کے سوچنے کا انداز حالات یا سیاست حاضرہ نے کیا بنا دیا ہے۔ ظہورن بوا کہتی ہیں: "غریبی ہٹاؤ! ارے خدائی کارخانے میں کوئی دخل دے سکتا ہے؟ ہمارے تین عزیز دار مزے سے سعودی چلے گئے۔ ہمارے بیٹے نے کھیتی باڑی، چتوہ کے گہنے گروی رکھ کر ایجنٹ کی پوری رقم بھری، وہ لے کر چمپت... ہمارے مقدر میں غریبی ہی ہے۔" یعنی اگر غریبی کا علاج کہیں ہے تو سعودی میں، بھارت میں نہیں اور پھر اس کا دار و مدار بھی تدبیر سے زیادہ تقدیر پر ہے۔ یہ موجودہ صورت حال کی سچی عکاسی اور کھری دانشوری ہے۔ سیاسی لیڈروں کے ساتھ کم علم یا مطلب پرست مولویوں کا بھی یہ ذہنیت پیدا کرنے میں کم ہاتھ نہیں رہا ہے۔ چنانچہ جب ظہورن بوا نے کسی ایسے ہی مولوی کی وضع کردہ غلط سلط روایت نبی کریمؐ کی طرف منسوب کی تو وکی کو بجا طور پر غصہ آ گیا اور کسی نے اس کا غصہ بات بدل کر کسی طرح رفع دفع کیا لیکن بات لوٹ کر پھر مخصوص مذہبی عقائد کی طرف آ گئی یعنی دُلدل براق، ضریح، تعزیے اور پھر کلاس کونشنس یعنی تعزیے بھی سیدوں کے اور جولاہوں کے یا زمین داروں اور قصائیوں کے۔ ناول میں ایک جگہ قرۃ العین حیدر نے قرآن مجید کی آیت "اذا شئنا بدّلنا امثالھم تبدیلا" کا ترجمہ مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کی "تفہیم القرآن" کے حوالے سے اس طرح کیا ہے: "ہم جب چاہیں موت کے بعد ان کو دوبارہ کسی اور شکل میں پیدا کر سکتے ہیں۔" مولانا نے اس کے علاوہ اس آیت کے دو ترجمے اور بھی کیے ہیں اور مصنفہ نے ان کا حوالہ بھی دیا ہے لیکن یہاں زیر بحث یہ تیسرا حوالہ ہی ہے۔ دراصل وکی، جو بہت پڑھا لکھا انسان تھا، "قرآن مجید کی چند آیات کریمہ کے تراجم و تفاسیر کا تقابلی مطالعہ کر رہا تھا" اتنے میں وہاں بنکی اور فیروزہ پہنچ گئے تھے اور وکی سے اس کے مطالعے کے بارے میں سوال جواب کرنے لگے تھے۔ جب وکی نے انہیں مندرجہ بالا ترجمہ "تفہیم القرآن" سے پڑھ کر سنایا تو فیروزہ چونکی اور اس نے کہا: "ارے یہ وہ تو نہیں ہے؟ کیا اسے کہتے ہیں؟" بنکی اس کی مدد کو آیا: "آواگون۔" وکی نے کہا: "معلوم نہیں مولانا کا کیا مطلب ہے مگر یہ میری بات ہم کہتے تو لوگ ہماری ٹھکائی کر دیتے۔" بنکی نے دریافت کیا: "آپ آواگون کو مانتے ہیں؟" وکی کا جواب تھا: "بالکل نہیں۔" اور بات ختم ہو گئی۔ لیکن بات ختم ہوئی نہیں۔ جب ایک فاضل پروفیسر صاحب نے (جو مذہب سے بھی شغف رکھتے ہیں اور کس چیز سے شغف نہیں رکھتے ہیں) "چاندنی بیگم" پر تنقیدی مضمون لکھا تو مولانا مودودی کے دفاع میں تحریر فرمایا "اصل غلطی یہ کی گئی ہے کہ "موت کے بعد" عمل آخرت کے بجائے دنیا سے منسوب کر دیا گیا ہے اس لیے کہ اسلامی عقیدے میں تناسخ کی گنجائش نہیں۔" یہ تو ظاہر ہے کہ "اسلامی عقیدے میں تناسخ کی گنجائش نہیں" اور مولانا

مودودی تو علیحدہ رہے، اس کا قائل تو دکی بھی نہیں تھا لیکن پروفیسر صاحب نے "موت کے بعد عمل کو آخرت کے بجائے دنیا سے منسوب کرنے کی جو بات کہی ہے وہ سمجھ میں نہیں آئی۔ جو لوگ آواگون کے قائل ہیں وہ بھی اس کے موت کے بعد ہی ظہور میں آنے کے مدعی ہیں اور مولانا مودودی کی عبارت سے آخرت کے تصور کا بالکل انکشاف نہیں ہوتا ہے۔ دکی نے صرف اتنا کہا تھا" اور ہمارے خیال سے بالکل درست کہا تھا کہ اگر بجائے کسی عالم دین کے کوئی ہم آپ جیسا آدمی ایسی بات لکھتا جس سے ادنیٰ شبہ بھی آواگون کے عقیدے کا ہوتا تو یقیناً اس کی ٹھکائی ہو جاتی۔

صفیہ سلطانہ کا ذکر پہلے آچکا ہے، نیکی بھی تھی اور باعمل بھی۔ کنونٹ اسکول چلاتی تھی لیکن عشق میں ناکامی اور جسمانی معذوری نے قنوطی بنا دیا تھا۔ کہتی ہے: "خیر میرے جیسے لوگوں کی زندگی بھی کٹ ہی جاتی ہے۔ زندگی تو سب ہی کی کٹ جاتی ہے، کسی کی نام وری کے ساتھ اور کسی کی بدنامی کے ساتھ اور کسی کی گم نامی میں۔ کنونٹ میں توسیع مدنظر تھی، نیا ساز و سامان مہیا کیا جا رہا تھا، نیا نام رکھنے کا مسئلہ بھی زیر غور تھا۔ صفیہ ان کاموں میں بھی مشغول تھی اور پرانے خیالات بھی ذہن کو پراگندہ کر رہے تھے، بیلا، چاندنی اور ان کا انجام — سب کچھ یاد آ رہا تھا۔ بالآخر چاندنی کی مناسبت سے کنونٹ کا نام St. Moonies' Convent تجویز کیا اور سوچنے لگی: "اب مجھے آخر کار چاندنی بیگم سے برئیشن حاصل ہو گیا۔ اس بات سے خوش تھی اور "آزادی، چھٹکارا، اطمینان کی گہری سانس لی۔ لیکن جو ایک مرتبہ اوہام میں گرفتار ہو گیا پھر یہ اوہام اس کا پیچھا کہاں چھوڑتے ہیں۔ وہ پیچھے جانے کے لیے زینے کی سمت بڑھیں، دفعتاً "آواز" نے کہا: "اسلام علیکم۔" "آواز" کی مراجعت صفیہ کے لیے سانحہ عظیم تھا، "دم بخود" رہ گئیں اور "زینہ اس طور سے طے کیا گویا اندھے کنویں میں اُترتی ہوں۔" اندھا کنواں ظاہر میں آنکھوں کے سامنے ہی نہیں تھا، دل و دماغ پر چھایا ہوا تھا۔ جو اوہام میں گرفتار ہو گیا اس کا انجام یہی ہوتا ہے صفیہ بیلا اور چاندنی کے تصور سے بھی کبھی چھٹکارا نہیں پا سکی۔ کبھی ایک کی شبیہ آنکھوں میں پھر جاتی تو کبھی "آواز" دوسری کی طرف توجہ مبذول کر دیتی۔ صفیہ کا جو حشر ہوا اس کی طرف بھی اشارہ کیا جا چکا ہے۔ کسی نہ کسی طرح بیلی کے ماموں سید ارشد حسین سے صفیہ سلطانہ کو منسوب کرنے کے جتن کیے گئے اور کسی نہ کسی طور سے دونوں کی رضامندی بھی حاصل کر لی گئی۔ سب خوش تھے کہ چلو یہ بیل منڈھے چڑھی۔ لیکن مصنف نے تو غالباً یہ طے کر کے قلم اٹھایا تھا کہ "چاندنی بیگم" میں کسی کی بیل منڈھے نہیں چڑھنے دیں گی، نہ قنبر کی نہ بیلا کی، نہ چاندنی کی، نہ دکی کی اور نہ صفیہ کی۔ جیسا کہ عرض کیا گیا، صفیہ کو شادی مرگ ہو گئی اور جب وہ اس ڈنر میں شرکت کے لیے جا رہی تھی جس میں اس کی اور ارشد کی منگنی کا اعلان ہونے والا تھا تو موٹر میں

بیٹھے بیٹھے ہی راہی ملکِ عدم ہوگئی۔ ایک اور روح فرسا اتفاق! گویا پورا ناول روح فرسا اتفاقات کی دستاویز ہے۔ حنیفہ کی موت پر مختلف قیاس آرائیاں لابدی تھیں۔ مثلاً "ڈاکٹروں کی رائے تھی کہ شدید اضطراری کیفیت میں کوئی اچانک ذہنی دھکا پہنچنے کے باعث حرکتِ قلب بند ہوئی۔ مرحوم کے پرانے نیورولوجسٹ کے مطابق اندرونی تصادم کے علاوہ ہیلوسی نیشن یعنی فریبِ نظر بھی ایک وجہ ہو سکتی تھی۔" وجہ تو ہر اتفاق کی کچھ نہ کچھ تھی (چاہے حقیقی چاہے خیالی) چاندنی کا چشمہ ٹوٹ جانا ہی کتنی بڑی تباہی کا باعث بن گیا تھا اور وکی کا ذہنی توازن بگڑ جانے کے متعدد اسباب تھے۔ حنیفہ کی تجہیز و تدفین کے موقع پر بھی چھوٹی مذہبی رسموں سے چھٹکارا نہیں پایا جا سکا۔ "یہ تم پہلی ساری پہن کر کیوں آگئیں؟" "میں نے تو زرینہ سلطانہ سے بہت کہا تھا کہ اپنے ہاں زنانہ اجتماع کرا لیں... زرینہ ٹال گئیں۔ یہ لوگ آدھے شیعہ ہیں؟" اور تبلیغ کی برکت اور اس کی ترویج ملاحظہ فرمائیے: "آج کل بوہے میں سائرہ بانو اور وینا لمبی آستینیں کے بلاؤز پہنے گھر گھر تبلیغ کرتی پھر رہی ہیں۔" حنیفہ نے سوچا تھا: "خیر میرے جیسے لوگوں کی زندگی بھی کٹ ہی جاتی ہے۔ اور اس جیسے لوگوں کی موت پر دوسروں کا ردِ عمل کیا ہوتا ہے؟ کسی کو ان کی موت کا گہرا دکھ نہیں ایک پکار کی ہمدردی ہے اور افسوس سب دل میں اور زبان سے ایک ہی شبد دہرا رہے ہیں: 'بیچاری'۔ جیسے کوئی امتحان میں فیل ہو جائے یا سول سروس کے کمپی ٹیشن میں نہ آ سکے۔" اور یوں بھی زندگی اور موت سب کچھ ایک روٹین بن کر رہ گیا ہے کس کے پاس وقت ہے کہ کسی کا ٹھیک طرح سے ماتم بھی کرے اور جو ایسا کرتا ہے جذباتی کہلاتا ہے۔ گویا جذباتی ہونا کسی گالی سے کم نہیں ہے۔ بہترا جوشی لوگوں کی آمد و رفت دیکھا کیں۔ ہمیشہ ایک جملہ یہ بھی دہرایا جاتا ہے: "میرے لائق کوئی کام؟" ہر چیز روٹین ہے۔ زندہ رہنا، مرجانا! ماتم سنسکار! کتنی بھاری روٹین! حالاتِ حاضرہ اور عام انسانی فطرت کا کتنا گہرا مشاہدہ اور کیسی تلخ سچائی اور دانشوری ہے ان جملوں میں۔

ڈاکٹر محمد رضوان احمد خاں
صدر شعبۂ اردو و فارسی
ایس۔ کے۔ آر۔ کالج بربیگھا (بہار)

وحید الدین خاں —— عہد حاضر کا ایک دانشور

(شعبۂ اردو ریسرچ کا نگر میں پٹنہ ۲۲-۲۳ جنوری ۱۹۸۹ء کے دانشور سمینار میں پڑھا گیا)

برصغیر ہند و پاک میں آزادی کا پرچم لہرانے کے بعد سے اب تک دین اسلام اور اس کی دعوت و تبلیغ سے متعلق اردو زبان میں جو لٹریچر سامنے آیا ہے وہ بالخصوص قاری محمد طیب، مولانا ابو الاعلیٰ مودودی، مولانا سعید احمد اکبر آبادی، مولانا ابو الحسن علی ندوی اور مولانا وحید الدین خاں کی کاوشوں کا نتیجہ ہے۔ ان میں ہر ایک اپنی الگ حیثیت الگ پہچان اور اپنا منفرد مقام رکھتا ہے۔

مولانا وحید الدین خاں نے اپنے پیش رو اور ہمعصروں سے یکسر جدا اپنی راہ نکالی ہے۔ انھوں نے خالص عصری اور سائنسی اسلوب میں اسلامی نظریات و تعلیمات کو بڑے ہی دلنشیں اور فکر انگیز انداز میں پیش کرنے کا بیڑا اٹھایا ہے۔ ان کے اس اندازِ نظر کا پہلا مظاہرہ ۱۹۵۵ء میں ہوا تھا جب امین الدولہ پارک لکھنؤ میں جماعت اسلامی ہند کے زیر اہتمام منعقدہ ایک عمومی اجتماع کو خطاب کرتے ہوئے انھوں نے "اسلام کے عقلی اثبات" پر ایک پر مغز تقریر کی تھی۔ تقریر کی مقبولیت اور سامعین کے ردعمل نے انھیں مجبور کر دیا کہ اسے وسعت دے کر کتابی شکل دی جائے، لہٰذا ۱۹۶۶ء میں ایک کتاب "مذہب اور جدید چیلنج" کے نام سے ادارۂ تحقیقات و نشریات اسلام ندوۃ العلماء لکھنؤ نے شائع کیا۔

مولانا کے طریق استدلال و دانشورانہ فکر کی وضاحت کے لیے ان کے ماہنامہ "الرسالہ" سے یہاں بعض اقتباسات پیش کروں گا، جن سے ان کے انداز فکر و نظر کی تفہیم میں مدد مل سکے گی:

"ڈوبے ہوئے سورج نے کسی کی راتوں کو روشن نہیں کیا ہے، مگر کتنے لوگ ہیں جو اب بھی اس پر احتجاج کر رہے ہیں کہ گذرا ہوا تحفظاتی دور ان کے لئے واپس کیوں نہیں آتا۔" (شمارہ ۳۰)

"شکست خواہ کتنی ہی بڑی ہو، ہمیشہ دفن ہوتی ہے اور دوبارہ بہتر منصوبہ بندی کے ذریعہ اس کو فتح میں تبدیل کیا جا سکتا ہے۔" (شمارہ ۳۵)

"دو آدمیوں کے درمیان تکرار ہو تو ان کو انصاف پر قائم رکھنے کی صورت صرف ایک ہے —— وہ دونوں یہ سمجھیں کہ ان کے درمیان ایک تیسرا بھی ہے اور وہ اللہ ہے۔" (شمارہ ۳۶)

"دوسروں کے شر سے اپنے کو محفوظ رکھنے کا سب سے آسان طریقہ یہ ہے کہ —— آدمی

اپنے شر سے دوسروں کو محفوظ رکھے۔" (شمارہ ۳۵)

"بعض اوقات ظلم کو مٹانے کے لیے اٹھنا ظلم کو مٹانا نہیں ہوتا بلکہ ——— ایک ظلم کو دو ظلم کرنے کے ہم معنی ہوتا ہے۔" (شمارہ ۳۸)

"زندہ لوگ اپنی غلطیوں کو جانتے ہیں اور مردہ لوگ صرف دوسروں کی غلطیوں کو۔" (شمارہ ۴۲)

"اینٹیں بکھری ہوئی ہوں تو وہ صرف ملبہ کا ڈھیر ہیں، مگر جب اینٹیں ایک دوسرے سے جڑ کر عمارت بن جائیں تو وہ طاقت کا قلعہ ہیں جس میں قومیں پناہ لیں۔" (شمارہ ۴۹)

"حقیقت واقعہ کا اعتراف سب سے بڑا قول ہے اور حقیقت واقعہ سے مطابقت سب سے بڑا عمل۔" (شمارہ ۵۰)

طرز تکلم اور اظہار کی جامعیت ان مثالوں سے ظاہر ہے۔ الرسالہ کے مضامین اکثر اتنے مختصر ہوتے ہیں کہ صرف ایک صفحہ پر ہوتے ہیں اور جن میں ہر ایک کے مطالعہ کے لیے دو چار منٹ سے زیادہ کا وقفہ درکار نہیں ہوتا ہے۔ اتنے قلیل وقفے میں قاری ایک مکمل بات سمجھ لیتا ہے اور اسے ایک مفید سبق حاصل ہو جاتا ہے۔ عہد حاضر کے مصروف مشینی روز و شب بھی اسی اختصار اور جامعیت کا تقاضا کرتے ہیں۔ افہام و تفہیم اور ترسیل و ابلاغ کا یہ انداز وقت کی رفتار سے ہم آہنگ ہونے کے سبب دلکش بھی ہے اور دل نشیں بھی۔ لیکن ظاہر ہے کہ یہ دلکشی و دل نشینی محض اختصار و جامعیت ہی سے حاصل نہیں ہو سکتی جب تک اس میں کچھ اور چاشنی موجود نہ ہو۔ مولانا وحید الدین خاں چلتے پھرتے روزمرہ واقعات و حوادث سے یہ کام بخوبی لے لیتے ہیں۔ چند مثالیں دیکھیے۔ "مفاد پرستی" کے زیر عنوان لکھتے ہیں:

"ایک لطیفہ ہے کہ امریکہ کے سابق صدر جمی کارٹر جب یروشلم گئے تو اس وقت کے اسرائیلی وزیر اعظم مناہم بیگن ان کو دیوار گریہ کے پاس لے گئے جو یروشلم میں یہودیوں کی مقدس ترین جگہ ہے۔ وہاں جمی کارٹر نے دعا کرتے ہوئے کہا۔ "اے خدا عربوں کو اور اسرائیل کو امن تک پہنچے۔ مسٹر مناہم بیگن نے کہا آمین"۔ اس کے بعد کارٹر نے دعا کی کہ خدایا مصریوں کو اور اسرائیل کو پر امن طور پر ایک دوسرے کے ساتھ رہنے کی توفیق دے۔" بیگن نے کہا "آمین"۔ اس کے بعد جمی کارٹر نے دعا کی کہ خدایا، اسرائیلیوں کو بتا دے کہ وہ عربوں کو وہ تمام علاقے واپس کر دیں جن پر انھوں نے ۱۹۶۷ء کی جنگ میں قبضہ کیا ہے۔" یہ سن کر بیگن نے کہا "جناب صدر، میں آپ کو یاد دلانا چاہتا ہوں کہ آپ دیوار سے بات کر رہے ہیں۔"

یہ صرف اسرائیلی وزیر اعظم کا لطیفہ نہیں، یہی موجودہ زمانے کے تمام انسانوں کی تصویر ہے۔ لوگ انصاف کی باتیں کرتے ہیں۔ مگر اس سے مراد صرف وہ انصاف ہوتا ہے جس کا فائدہ ان کی اپنی ذات کو مل رہا ہو، جو

انصاف ان کی اپنی ذات کے خلاف فیصلہ دے، اس سے لوگوں کی کوئی دلچسپی نہ ہو۔ لوگ دعاؤں پر آمین کہتے ہیں، مگر ان کی آمین صرف اس دعا کے لیے ہوتی ہے جس کی زد دوسروں پر پڑ رہی ہو۔ جس دعا کی زد خود ان کے اپنے اوپر پڑے، اس کے اوپر کوئی آمین کہنے والا نہیں۔ لوگ حق پرستی کی باتیں کرتے ہیں، مگر ان کی حق پرستی کا مطلب دوسروں پر اپنے حقوق ثابت کرنا ہے۔ جو حق انھیں ان کی اپنی ذمہ داریاں یاد دلائے اس حق کا آج کی دنیا میں کوئی خریدار نہیں۔" (الرسالہ فروری ۱۹۸۶ء ص ۱۹)

دوسری مثال "الٹا رخ" کے زیر عنوان لکھتے ہیں:

"ایک مولوی صورت آدمی ایکسپریس ٹرین کے فرسٹ کلاس میں داخل ہوا۔ اس کے سوا کیبن میں تین اور مسافر تھے، اور تینوں پورے معنوں میں "مسٹر" تھے۔ مذکورہ مسافر کے سادہ لباس اور اس کے چہرے کی شرعی داڑھی نے اس کو اس ماحول میں اجنبی بنا دیا۔

کئی اسٹیشن گذر گئے، تینوں مسٹر آپس میں باتیں کرتے رہے۔ مگر کسی نے مولوی کی طرف رخ نہیں کیا۔ مولوی شاید ان کے نزدیک اس قابل نہ تھا کہ اس سے بات کی جائے۔ آخر مولوی نے یہ کیا کہ اگلے اسٹیشن پر ایک انگریزی اخبار خریدا اور اس کو ہاتھ میں لے کر الٹی طرف سے دیکھنے لگا۔ مسٹر صاحبان یہ منظر دیکھ کر ہنس پڑے۔ ایک شخص نے دوسرے سے انگریزی میں کہا: "اس مولوی کو دیکھو، الٹی طرف سے اخبار پڑھ رہا ہے۔" دوسرا بولا: "یہ شخص جب انگریزی نہیں جانتا تو اس کو خواہ مخواہ انگریزی اخبار خریدنے کی کیا ضرورت تھی۔"

مسٹر صاحبان کو یقین تھا کہ مولوی ان کی گفتگو کو سمجھ نہیں رہا ہے۔ ان کو معلوم نہ تھا کہ "مولوی" ان سے زیادہ انگریزی جانتا ہے۔ اس کے بعد مولوی ان کی طرف مخاطب ہوا اور انگریزی زبان میں مسلسل بولنا شروع کیا۔ اس نے انگریزی میں کہا: کیا یہ کوئی قانونی جرم ہے کہ اخبار کو الٹی طرف سے پکڑا جائے۔ آخر آپ نے کیسے سمجھ لیا کہ میں انگریزی زبان نہیں جانتا۔ اس کے بعد اس نے گفتگو کو دوسری طرف موڑ دیا۔ اس نے کہا: ایک اخبار کو الٹی طرف سے پکڑنا آپ کو اتنا عجیب معلوم ہوا۔ مگر معاف کیجیے آپ اور آپ جیسے بے شمار لوگ پوری زندگی کو الٹی طرف سے پکڑے ہوئے ہیں۔

زندگی کو غیر مادی مقصد کی طرف سے پکڑنا چاہیے اور لوگ اس کو مادی مقاصد کی طرف سے پکڑے ہوئے ہیں۔ اس کو روح کی طرف سے پکڑنا چاہیے اور لوگ اس کو جسم کی طرف سے پکڑے ہوئے ہیں۔ زندگی کو دیکھنے کا صحیح رخ یہ ہے کہ اس کو آخرت کی طرف سے دیکھا جائے، مگر لوگ اس کو دنیا کی طرف سے دیکھ رہے ہیں۔ ہمارا سب سے اہم مسئلہ موت ہے مگر تمام لوگ زندگی کو سب سے اہم مسئلہ بنائے ہوئے ہیں۔ صحیح بات یہ ہے کہ خدا کی نظر سے انسان کو دیکھا جائے

سپریم کورٹ کے ایک فیصلے کے بعد زیر بحث مسئلے سے متعلق بے شمار نقطہ ہائے نظر سامنے آتے رہے جن کی تفصیل یہاں لاحاصل ہے۔ مولانا نے بھی "الرسالہ" کے دو صفحات پر مشتمل ایک مختصر مگر جامع مضمون لکھا اور تعریضات و تعلیقات کے کل ذخیرے کو کمال کے حسین کوزے میں سمیٹ کر رکھ دیا۔ مضمون ملاحظہ ہو۔ عنوان ہے:۔

"طلاق کا مسئلہ" خاندان ایک بے حد پیچیدہ مجموعہ ہے۔ خاندانی زندگی کا نظام مختلف اور متنوع پہلوؤں کے درمیان تناسب قائم کرنے سے وجود میں آتا ہے۔ اس تناسب میں اگر معمولی فرق پڑ جائے تو پورا مجموعہ بگڑ کر رہ جائے گا۔

اس کی ایک مثال مغرب کا وہ قوانین ہیں جو نکاح اور طلاق کے روایتی نظام میں اصلاح کے نام پر بیسویں صدی میں بنائے گئے۔ ان قوانین میں سے ایک یہ تھا کہ اگر کوئی مرد اپنی بیوی کو طلاق دے تو مطلقہ بیوی کو اسے بھاری رقم دینی پڑے گی، حتی کہ اس کی آخر عمر تک اس کا گذارہ بھی اسے ادا کرنا ہوگا۔

یہ قانون بظاہر عائلی زندگی میں اصلاح کی خاطر بنایا گیا تھا۔ مگر وہ مغرب کے لیے الٹا پڑا۔ جب اس نے دیکھا کہ بیوی کو طلاق دینے کی صورت میں انہیں اس کی بہت بڑی قیمت دینی پڑتی ہے تو لوگوں میں نکاح کے خلاف رجحان پیدا ہو گیا۔ عورت اور مرد نکاح کے بغیر ایک ساتھ رہنے لگے چنانچہ مغرب کی جدید نسل میں ۵۰ فی صد سے زیادہ لوگ ہیں جو غیر منکوحہ بیویوں کے ساتھ زندگی گذار رہے ہیں۔

برٹرینڈ رسل ایک انتہائی ذہین اور اعلیٰ تعلیم یافتہ انگریز تھا۔ اس نے ایک کے بعد ایک تین شادیاں کیں مگر ذہنی موافقت نہ ہونے کی وجہ کر تینوں کو طلاق دینا پڑا۔ یہ طلاق اس کو بہت مہنگا پڑا۔ طلاق کے بعد اس کو اپنی بیویوں کو جو رقم ادا کرنی پڑی اس نے اس کی معاشیات کو برباد کر دیا جیسا کہ وہ لکھتا ہے!

مطلقہ بیویوں کو بھاری ادائیگی برٹرینڈ رسل کے لئے اتنی مہنگی پڑی کہ اس کے بعد اس نے نکاح کا طریقہ چھوڑ دیا۔ اس کے بعد بھی اگرچہ مستقل طور پر ایک عورت اس کے ساتھ رہی جس کو وہ اپنی آٹو بیاگرافی میں "میری بیوی" کہتا ہے۔ مگر اس کی یہ بیوی غیر منکوحہ تھی۔ اپنی بعد کی زندگی میں وہ غیر منکوحہ عورت کا شوہر بنا رہا۔ (۱۲۴، ۲۰۲)

قانون کسی بھی انداز سے بنایا جائے، اس میں ہمیشہ استثناء کی گنجائش رہتی ہے جس کو دوسرے طریقہ سے حل کیا جاتا ہے۔ مطلقہ عورت کے بارے میں بھی استثنائی کیس کو اس کی انفرادی حیثیت میں دیکھا جائے گا اور طلاق

مگر آج سارے لوگوں کا یہ حال ہے کہ وہ انسان کی نظر سے خدا کو دیکھ رہے ہیں۔

اخبار کا اٹارخ ہر ایک کو دکھائی دے رہا ہے، اور زندگی کا اٹارخ کسی کو نظر نہیں آتا۔ کیسے عجیب ہیں وہ لوگ جو اپنے کو دیکھنے والا سمجھتے ہیں، مگر ان کو وہی چیز دکھائی نہیں دیتی، جس کو انھیں سب سے زیادہ دیکھنا چاہیئے۔" (الرسالہ اکتوبر ۱۹۸۱ شمارہ ۵۹)

ایک مضمون کا عنوان ہے:۔ "ایک لمحہ میں" اس کے تحت لکھتے ہیں؛

"ترقی یافتہ ملکوں میں اب ایسے ٹیلیفون استعمال ہو رہے ہیں، جن کے ساتھ کمپیوٹر کا پیچیدہ نظام وابستہ ہوتا ہے۔ اس کے نتیجہ میں مواصلات کا نظام بالکل نئے دور میں داخل ہو گیا ہے۔ مثال کے طور پر امریکہ کے بہت سے شہروں میں ایک نیا ٹیلیفون سسٹم پچھلے ایک سال کے اندر رائج ہوا ہے۔ یہ ٹیلیفون صرف تین گنتیوں پر انگلی مارنے سے عمل کرتا ہے۔ ۹۱۱ کوئی شخص ہنگامی حالت میں مدد کے لیے ان تین نمبروں پر انگلی مارتا ہے اور فی الفور اس کو مطلوبہ مدد مل جاتی ہے۔ امریکہ کی ایک ٹیلیفون کمپنی نے ایسا سسٹم وضع کیا ہے کہ آدمی ۹۱۱ پر انگلی چلاتا ہے اور دوسری طرف کا خودکار نظام بغیر بتائے یہ معلوم کر لیتا ہے کہ کال کس نمبر کے ٹیلیفون سے آرہی ہے۔ مزید یہ کہ خودکار نظام عین اسی وقت نمبر کو پتہ میں تبدیل کر لیتا ہے بغیر اس کے کہ ڈائل کرنے والا ایک لفظ بھی بولا ہو۔ حتیٰ کہ یہ خودکار نظام یہ بھی معلوم کر لیتا ہے کہ پکارنے والے کو کس قسم کی مدد کی ضرورت ہے۔ پولس کی یا آگ بجھانے کی یا ایمبولنس کی۔

فلوریڈا کا واقعہ ہے کہ ایک گھبرائی ہوئی عورت نے ۹۱۱ کو ڈائل کیا مگر وہ کچھ بول نہ سکی، تاہم خودکار سسٹم نے بندوق کی آواز سن کر معاملہ کی نوعیت سمجھ لی۔ صرف چند منٹ کے اندر پولس کی گاڑی حادثہ کے ٹھیک پتہ پر روانہ ہو چکی تھی۔ عورت کا رشتہ دار کسی بات پر بگڑ کر گھر میں گھس آیا تھا اور گولی چلا رہا تھا۔ مجرم فوری طور پر گرفتار کر لیا گیا۔ اسی طرح امریکہ میں ایک گونگے اور بہرے آدمی کو ہنگامی طور پر مدد کی ضرورت تھی۔ اس نے ۹۱۱ ڈائل کیا اور مزید کچھ بتائے بغیر مدد اس کے دروازہ پر موجود تھی۔

ان مثالوں میں کمپیوٹر نے مجرد کال کو اس کے ٹیلیفون نمبر میں تبدیل کیا، پھر ٹیلیفون نمبر کو گھر کے پتہ میں بدلا اس کے بعد اس نے بلا تاخیر وائرلیس پر پولس کو اطلاع کر دی۔

قرآن و حدیث میں بتایا گیا ہے کہ بندہ جب خدا کو پکارتا ہے تو فوری طور پر بندہ اور خدا کے درمیان ربط قائم ہو جاتا ہے۔ خدا کو پکارنے اور اس سے مربوط ہونے میں کوئی وقفہ نہیں ہوتا۔

ٹیلی فون ربط کا مذکورہ واقعہ اسی روحانی حقیقت کی مادی تمثیل ہے، وہ بتاتا ہے کہ کس طرح ایسا ہو سکتا ہے کہ بندہ جب اپنے رب کی یاد سے بے قرار ہو کر اس کو بیتابانہ پکارتا ہے تو اچانک وہ اپنے آپ کو

اس سے انتہائی قریب پاتا ہے۔ وہ ایک لمحہ میں اس سے مربوط ہو جاتا ہے۔" (الرسالہ جولائی ۱۹۸۰ء شمارہ ۴۴)

یہ رہیں وہ مثالیں جن میں سائنسی ایجادات سے متعرف لیا گیا ہے۔ اب انکشافات سے متعلق بھی دو مثالیں ملاحظہ ہوں:۔ عنوان ہے "**کھال بولے گی**" اس کے تحت لکھتے ہیں:

"ڈاکٹر آرلین کارنی (ARLENE CARNEY) امریکہ کی الینائز یونیورسٹی میں سمعیات کے ماہر ہیں۔ ان کی تحقیق یہ ہے کہ انسان کے گردوپیش جو آوازیں بلند ہوتی ہیں وہ انسان کی کھال پر اسی طرح نقش ہوتی رہتی ہیں جس طرح ریکارڈ کے اوپر آواز نقش ہو جاتی ہے۔ پروفیسر موصوف نے تجربات کے بعد بتایا ہے کہ مخصوص آلات کے ذریعہ کھال پر منقوش لہروں کو دہرایا جا سکتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح جیسے ریکارڈ کی آواز کو گراموفون میں دہرایا جاتا ہے۔

پروفیسر موصوف نے اس کو کھال کی آواز (SKIN SPEECH) کا نام دیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جن لوگوں کے کان کا پردہ خراب ہو گیا ہو اور وہ آوازوں کو صحیح طور پر پکڑ نہ پاتا ہو، وہ مخصوص الکٹرانک آلات کے ذریعہ اپنی کھال کو اپنے کان کا بدل بنا سکتے ہیں اور کھال پر ہر قسم آواز کی لہروں کے ذریعہ اس طرح بات کو سن سکتے ہیں جس طرح کان کے ذریعہ کوئی شخص سنتا ہے۔ (سائنس آف انڈیا، ۳۰ مئی ۱۹۸۴ء)

اس تحقیق کو سامنے رکھئے اور پھر قرآن کی سورہ حم سجدہ کی ان آیتوں کو پڑھئے جن میں بتایا گیا ہے کہ:

"اور جس دن اللہ کے دشمن آگ کی طرف لائے جائیں گے، پھر جب وہ آ جائیں گے تو ان کے کان اور ان کی آنکھیں اور ان کی کھالیں سب ان کے اعمال کی گواہی دیں گے۔ وہ لوگ اپنی کھالوں سے کہیں گے کہ تم نے کیوں ہمارے خلاف گواہی دی۔ وہ جواب دیں گی کہ اللہ نے ہم کو گویائی دی ہے جس نے ہر چیز کو گویائی دی ہے۔ اور اسی نے تم کو پہلی بار پیدا کیا ہے اور تم اسی کی طرف لوٹائے جاؤ گے۔ اور تم دنیا میں اپنے کو اس سے چھپا نہ سکتے تھے کہ تمہارے کان اور تمہاری آنکھیں اور تمہاری کھالیں تمہارے خلاف گواہی نہ دیں، مگر تم نے گمان کیا کہ اللہ کو اس کی خبر ہی نہیں جو تم کرتے ہو اور تمہارے اسی گمان نے جو تم نے اپنے رب کے ساتھ کیا تھا تم کو برباد کیا، پھر تم گھاٹا اٹھانے والوں میں ہو گئے۔" (حم السجدہ ۲۰-۲۳)

امریکی پروفیسر کی مذکورہ تحقیق نے آج کے انسان کیلئے اس بات کو قابل فہم بنا دیا ہے کہ کس طرح انسان کی کھال اس کے اعمال کا ریکارڈ ہے اور وہ قیامت کے دن انسان کے خلاف ایسی گواہی بن جائے گی جس کو جھٹلانا کسی طرح ممکن نہ ہو۔

یہ دریافت ایک طرف قرآن کے کتاب خداوندی ہونے کا ایک حیرت انگیز ثبوت ہے، دوسری طرف یہ ایسی سنگین حقیقت ہے کہ اگر وہ کسی کے دل میں بیٹھ جائے تو اس سے ظلم اور سرکشی کا مزاج چھین لے۔" (الرسالہ اگست ۱۹۸۰ء شمارہ ۴۵) ○

جناب رشید حسن خاں
(دہلی)

اردو دانشوری

بیسویں صدی کی نویں دہائی میں

پچھلی دہائی میں دانشوری کی روایت کی کارفرمائی مجھے تو کسی بھی سطح پر نظر نہیں آتی۔ وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ ملک کی تقسیم کے بعد یہ روایت جس شکل میں باقی رہی تھی، پچھلے دس بارہ برسوں میں وہ شکل بھی مٹ گئی اور وہ سلسلہ ٹوٹ گیا۔ تحقیق اور تنقید میں اس زمانے میں بہت کچھ لکھا گیا ہے، مگر ایسی کوئی تحریر میری نظر سے نہیں گزری جس کے متعلق یہ کہا جاسکے کہ اس سے شعور کو نئی روشنی ملی ہے یا یہ کہ فکری سطح پر کوئی نیا سوالیہ نشان بنا ہے۔

پچھلی روایت اچانک کیوں ٹوٹ گئی، کوئی شخص اب ویسی تحریر کیوں نہیں لکھ پاتا ہے، کسی شخص پر اب نگاہیں کیوں نہیں پڑتی ہیں، اس کو سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ایک دو اہم باتیں نظر میں ہوں، تب شاید یہ گتھی کچھ حل ہو سکے کہ دانشوروں کی روایت کی ایسی مکمل شکست کا پس منظر کیا ہے۔

۱۹۵۰ء کے آس پاس جس نسل نے شعور کی آنکھیں اچھی طرح کھولنا شروع کی تھیں اس نسل کو دانشوری کی روایت کے کچھ بکھرے ورق دیکھنے کو ملے تھے، اور وہ ورق بھی بے رنگ تو نہیں تھے مگر کم تاب ضرور تھے، ان کا رنگ پھیکا پڑ چلا تھا۔ اس وقت ہمارے پاس پچھلی تہذیبی اور علمی روایت کی نمائندگی کرنے والے جو چند اہل بصیرت تھے، وہ نئے سیاسی نظام سے بہت زیادہ قریب ہو چکے تھے۔ ذاکر صاحب تو بالکل اسی کے ہو کر رہ گئے تھے اور عابد صاحب گو بظاہر اس طرح مدخولہ گورنمنٹ نہیں بنے تھے، مگر بالواسطہ وہ ایسے بہت سے اداروں سے قریب کی اور گہری وابستگی رکھتے تھے جس کا براہ راست تعلق حکومت سے تھا۔ اس گہری وابستگی نے ایک طرف تو ان کے گرد شک کا دائرہ سا کھینچ دیا تھا کہ نئی نسل ان کو سرکاری وفاداروں میں شامل سمجھنے لگی تھی اور دوسری طرف خود یہ لوگ بھی محتاط انداز کے زیادہ قائل ہو گئے تھے، کہ ایسی کوئی بات نہ کہیں جس سے نیشنلسٹ مسلمان کے تصور پر ذرا بھی ضرب پڑتی ہو جبکہ یہ لفظ "نیشنلسٹ مسلمان" بہت پہلے سے اپنی معنویت کھونے لگا تھا اور تقسیم ملک کے بعد تو یہ لفظ بے معنی بن گیا تھا، بلکہ اس کا استعمال کلمۂ تحقیر کے طور پر کچھ زیادہ ہونے لگا تھا گویا بیک وقت دہرا عمل شروع ہوا کہ اہل نظر احتیاط برتنے کو ضروری سمجھنے لگے اور دوسری طرف نئی نسل ان حضرات کو اپنے سے دور اور برسر اقتدار گروہ سے قریب سمجھنے لگی یعنی کچھ تو ان کی فکر پر پہرے بیٹھے اور کچھ یہ بھی ہوا کہ اگر کوئی قابل توجہ

تحریر ان کے قلم سے نکلی تو اسے شک کی نگاہوں سے دیکھا گیا۔ بس ایک مجیب صاحب اس دائرے سے باہر تھے۔ وہ ایسی وابستگیوں سے بہت قریب بھی نہیں تھے، لیکن ان کی مشکل یہ تھی کہ آزاد خیالی کی ایک ایسی تہمت ان پر لگ گئی تھی جس نے ان کی شخصیت کو مشکوک بنا دیا تھا۔ ان کی تحریروں کو پڑھتے ہوئے ان کی یہ شخصیت نگاہوں کے سامنے برابر رہا کرتی تھی اور یوں ان کی تحریر کا دائرہ خود بخود سکڑنے لگتا تھا۔

غدر کے بعد نئے ہندوستان میں دانشوری کی روایت صحیح معنی میں سرسید سے شروع ہوتی ہے۔ ذاکر صاحب ہوں یا عابد صاحب اس زمانے میں یہ سب اسی روایت کے خوشہ چیں تھے ذرا سی ظاہری تبدیلی کے ساتھ۔ مگر اب مشکل یہ تھی کہ تقسیم کے بعد پچھلی تہذیبی بساط بالکل الٹ چکی تھی، چیزیں تلپٹ ہو چکی تھیں اور پچھلے خیالات اس نئی صورت حال سے ہم آہنگ نہیں ہو سکتے تھے۔ اس ٹوٹتے پھوٹتے اور بنتے بگڑتے معاشرے کو ضرورت تھی ایک نئے فلسفے کی، نئے انداز فکر کی، نئے تصور کی۔ مگر ۵۰ء کے بعد ایسا کوئی شخص سامنے نہیں آیا جو اس نئی صورت حال کے مطابق نئے انداز نظر کا خاکہ بنا سکتا اور ذہنوں کے لیے ایک نیا انداز فکر فراہم کر سکتا۔ یہ ہمارے بزرگ جو تھے جن کے نام ابھی آئے ہیں، یہ سب سرسید کی روایت کی توسیع کرنے والے تھے، اسی کے قدر شناس تھے، یا پھر نیشنلسٹ مسلمان کے پرانے روایتی تصور پر زور دینے والے تھے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جب ہمارے یہ چند پرانے عالم اور ادیب اور صاحب فکر حضرات اس دنیا سے اٹھ گئے یا پھر علمی دنیا سے ان کا تعلق ٹوٹ گیا تو ان کے بعد خلا کا سا عالم اچانک نظر آنے لگا۔ اب جو دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ادبی تحقیق ہے، شاعری ہے، فکشن ہے، سب کچھ ہے اور یہ واقعہ ہے کہ ادب کی حد تک بہت کچھ ہے۔ اس زمانے میں اس سرمائے میں بہت سے گراں قدر اور قابل فخر اضافے ہوئے۔ لیکن فلسفے، سیاست، تہذیب اور تاریخ جیسے موضوعات بے نوا سے نظر آتے ہیں۔ خیالوں کی تکرار یا پچھلے واقعات کو دہرانے سے یہاں بحث نہیں۔ یعنی فکری سطح پر کوئی نئی روشنی، کوئی نیا سوالیہ نشان، کوئی نئی تعبیر، کوئی نیا انداز فکر سامنے نہیں آیا۔ ہر نیا زمانہ پچھلے زمانے کے خیالات سے استفادہ تو کرتا ہے، ان پر قناعت نہیں کرتا اور پچھلی روایت کی بازیافت کو اپنا مطمح نظر قرار نہیں دے سکتا۔

اب جو ہم غور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ۵۰ء کے بعد جو بقیۃ السیف اہل نظر ہمارے پاس تھے، وہ کسی نئی روایت کا ڈول نہیں ڈال سکے۔ نئے حالات کی مناسبت سے کسی نئے انداز فکر کا خاکہ نہیں بنا سکے۔ اس میں اور باتوں کے علاوہ اس کو بھی دخل رہا ہے کہ یہ حضرات سیاسی نسبتوں سے آزاد ہو کر مسائل پر غور نہیں کر سکے۔ اور ان کے بعد کوئی اور ایسا شخص سامنے نہیں آیا جو ان چند بزرگوں جیسا بھی کوئی کام کر سکنے کا اہل معلوم ہوتا۔

ایک طرف تو یہ صورت حال تھی، دوسری طرف ایک اور بلا نازل ہوئی اور قیامت بپا ہوئی اور وہ بلائے زمینی یہ تھی کہ سیاسی مصلحتوں کی بنیاد پر حکومت نے یہ ضروری سمجھا کہ کچھ ایسے ادارے قائم کیے جائیں جن کے لیے یہ کہا جا سکے کہ یہ حکومت وقت کی نیت کی آئینہ داری کرتے ہیں اور نیز یہ ہے کہ اردو کو فروغ ملنا چاہیے۔ ادارے قائم ہوئے، بھاری گرانٹ ملنے لگی، بہت سے انعامات کا اعلان ہونے لگا اور اردو کے اکثر و بیشتر اہل قلم، اہل علم، صاحب نظر اور ذہین افراد ان اداروں کے ممبر بننے لگے۔ انعام ملنا کچھ بری بات نہیں، کتاب چھاپنے کے لیے امداد ملنا بھی غیر مناسب بات نہیں، کسی ادارے کی ممبری بھی کوئی مجرمانہ عمل نہیں، مگر چار پانچ برس ہی کے عرصے میں صورت حال یہ سامنے آئی کہ اردو کے تقریباً بیشتر اہل نظر انعامات اور ممبری کے چکر میں پڑ کر بہت زیادہ معروف رہنے لگے۔ مختلف اکیڈمیوں کی ممبری کا ایسا جال پھیلا کہ جو ایک بار اس میں پھنس گیا اب وہ اس سے نکلنے کے لیے آمادہ نہیں۔ یہ پرانا شعر صادق آگیا:

اپنی منقاروں سے پھندا کس رہے ہیں جال کا　　　طائروں پر سحر ہے صیاد کے اقبال کا

ان کم درجہ وابستگیوں نے ہم سب کو ایسی صورت میں مبتلا کر رکھا ہے کہ اب ہم میں سے اکثر ایسی کوئی بات زبان سے نکالتے ہوئے ڈرتے ہیں جس سے اگلی دفعہ ممبری ختم ہونے کا خدشہ ہو اور ہر شخص جوڑ توڑ میں بے طرح معروف ہے۔ صوبائی حکومتوں نے بڑے پیمانے پر گرانٹ دینے کا کام شروع کر رکھا ہے اور یہ گرانٹیں اردو کو فائدہ پہنچانے سے زیادہ اردو والوں کے ذہین اور صاحب نظر افراد کو اپنے دائرے میں لا کر کم درجہ وابستگیوں کے جال میں جکڑتی جا رہی ہیں۔ جب کسی معاشرے میں صورت حال یہ ہو کہ اس کا ذہین طبقہ ایسی نسبتوں میں گرفتار ہو جائے تو پھر ایسے معاشرے میں دانشوری کی روایت کی توسیع کیسے ہو گی اور کسی نئی روایت کی تشکیل کس طرح ہو گی۔ ایسی کم درجہ وابستگیوں میں گھرے ہوئے ذہن کسی بڑے کام کو انجام دینے کی صلاحیت بہت آہستگی کے ساتھ کھونے لگتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ۱۹۷۰ کے بعد کا زمانہ ایک طرح سے ادبی مجہولیت کا زمانہ ہے اور ذہنی درماندگی کا۔

میں یہ بھی عرض کروں کہ مختلف علوم و فنون پر مضامین لکھنا یا کتابیں لکھنا اچھی اور ضروری بات ہے، بہت مفید اور نہایت فائدہ بخش، مگر ایسے مضامین اور ایسی کتابیں فکری روایت کا بدل نہیں بن سکتیں۔ ہماری اصل مشکل اس وقت یہ ہے کہ ۱۹۵۰ کے آس پاس جیسی بھی ایک روایت ہمارے پاس تھی وہ پہلے بے اثر ہوئی اور پھر ٹوٹ گئی۔ نہ تو اس روایت کی توسیع ہوئی، نہ اس کی نئی تعبیر کی گئی اور نہ کسی نئی فکری روایت کا خاکہ بن سکا۔ جو لوگ ایسے کام کر سکتے ہیں وہ اب دوسرے فائدہ بخش کاموں میں بے طرح اور بری طرح معروف ہیں، اس کا انجام کیا ہوگا اس کا اندازہ کر لینا کچھ مشکل نہیں۔ تیس چالیس سال کے بعد جب یہ اردو داں نسل ختم ہو چکی ہوگی اور وہ نئی نسل آ چکی ہوگی جس کا اس زبان سے ذہنی رابطہ اور قلبی تعلق

بہت گرد ور ہوگا۔ اس وقت ہم لوگوں کو اچانک محسوس ہوگا کہ ذہنی سطح پر ہر طرف ویرانی ہے۔ ہاں اس کا امکان ضرور ہے کہ اس وقت ہم سب کو اس کا صحیح معنی میں احساس ہو سکے کہ جو کوتے ملامت کے طواف میں مصروفیت کو ترجیح دیتے رہیں اور اس سلسلے میں پندار کے صنم کدے کا ویران ہو جانا بھی ہم کو برا نہیں لگتا، اس نے کیا غضب ڈھایا ہے۔

ہاں ایک بات اور بھی ہے۔ سرسید کے زمانے ہی میں ایک اور طاقتور روایت وہ تھی جسے مولانا شبلی سے نسبتِ خاص حاصل ہے۔ اس روایت میں مشرق اور مذہب کے ساتھ مغرب کی علمی ترقیوں کا بھی برملا اعتراف تھا اور ان کے لیے بھی مناسب جگہ تھی۔ پچھلے پندرہ بیس سال میں مذہبی طبقے میں یہ روایت ختم ہو گئی۔ اب اس طبقے کے قابلِ ذکر حضرات یا تو اس کے تعین میں زورِ استدلال صرف کرتے ہیں کہ مسلمان کون نہیں ہے، اور یہ کہ انتہا پسندی کس قدر ضروری چیز ہے قومی ترقی اور فکری ترفع کے لیے، یا مولانا شرر کے تاریخی ناولوں کی طرح کتابیں لکھتے ہیں یا پھر عرب کی شخصی حکومتوں کے لیے وجہ جواز فراہم کرتے رہتے ہیں، جو باقی بچے ہیں وہ موجودہ حکومت کا آلۂ کار بن کر "ننگِ اسلاف" کی پھبتی کا مصداق بن کر رہ گئے ہیں۔

سرسید کی روایت سے متاثر حضرات اس طرح ختم ہوئے، شبلی کی روایت کا احوال یہ ہوا کہ جو لوگ اس روایت کی توسیع کر سکتے تھے، نئے افکار کے لیے روشنی کا انتظام کر سکتے تھے، وہ خود اندھیروں میں گم ہو گئے۔ اب نئے لوگ ہوں یا پرانے ہم سب متحیر ہیں، مگر ہم سے کہیں برا احوال ہماری اولاد کا ہوگا، جس کے لیے ہم نے کسی نئی روایت کی تشکیل نہیں کی ہے۔ اور حد یہ ہے کہ پرانی روایت کی نئی تعبیر درکنار، اس کی توسیع بھی نہیں کر سکے ہیں۔ ہم نے تو شعوراً بیچ اپنے ذہن کو جلا دے لی۔ اور جی کو بہلا لیا، مگر وہ نسل یہ بھی نہیں کر پائے گی کیونکہ اس کے بیشتر افراد زبان اور ادب دونوں سے کم آشنا ہوں گے۔

••

ڈاکٹر محمد حسن

پروفیسر اردو جواہر لال نہرو یونیورسٹی دہلی

دانشورانہ لٹریچر: ایک فہرست

دانشوری کی روایت کے سلسلے میں مقالہ لکھنے کی کوشش کروں گا۔ کتابوں اور تحریروں کی مختصر اور (اپنے نزدیک) نمایندہ فہرست ارسال ہے۔

محمد حسن

ہندوستان

۱۔ محمد مجیب: نگارشات

۲۔ عابد حسین: قومی تہذیب کا مسئلہ' اور 'ہندوستانی مسلمان آئینۂ ایام میں'

۳۔ رشید احمد صدیقی: 'سلام ہو نجد پر' اور 'دل پھر طواف کوئے ملامت کو جائے ہے' (فکر و نظر' علی گڑھ ۱۹۶۲ء) اور 'مکاتیب رشید'

۴۔ آل احمد سرور: 'مسرت سے بصیرت تک' اور 'ہماری زبان' (علی گڑھ کے اداریے۔

۵۔ فراق گورکھپوری: من آنم، اردو کی عشقیہ شاعری'

۶۔ سردار جعفری: پیغمبران سخن

۷۔ غلام السیدین: آندھی میں چراغ'

۸۔ ذاکر حسین: کچھوے اور خرگوش کی کہانی

۹۔ احتشام حسین: غالب کا تفکر (مطبوعہ عکس و عملی تنقید)

۱۰۔ سجاد ظہیر: ذکر حافظ

۱۱۔ اصغر علی انجنیئر: مسلمان اور فرقہ واریت

۱۲۔ بیگم انیس قدوائی: آزادی کی چھاؤں میں

۱۳۔ مسعود حسن رضوی: اردو اسٹیج اور ڈراما

۱۶۔ حیات اللہ انصاری : ملاؔ اور لہو کے پھول
۱۷۔ قرۃ العین حیدر : آگ کا دریا
۱۸۔ کلیم الدین احمد : سخنہائے گفتنی
۱۹۔ قاضی عبدالودود : عیارستان
۲۰۔ ابوالکلام آزاد : جامع مسجد والی تقریر
۲۱۔ محمد حسن : عصری ادب میں آڑے ترچھے زاویے
۲۲۔ ظ۔ انصاری :
۲۳۔ کرشن چندر : بندگی کا سفر (مطبوعہ عصری ادب ۱۹۷۲ء)
۲۴۔ اختر الایمان : 'یادیں' کا دیباچہ
۲۵۔ عابد رضا بیدار : سیما کی تلاش

پاکستان میں اردو دانشوری کی روایت

۱۔ سید سبط حسن : نوید فکر، موسیٰ سے مارکس تک،
پاکستانی تہذیب کا ارتقا۔
۲۔ جمیل جالبی : پاکستانی کلچر، تاریخ ادب اردو
۳۔ ڈاکٹر سید عبداللہ : اردو ترجمہ واضافے،
انسائیکلوپیڈیا آف اسلام
۴۔ فیض احمد فیض : پاکستانی ثقافت (مضمون)
مشمولہ پاکستانی ثقافت مطبوعہ کراچی
۵۔ وزیر آغا : اردو شاعری کا مزاج
۶۔ عبداللہ ملک : فوج اور اقتدار اعلیٰ
۷۔ ایوب مرزا : ہم کہ ٹھہرے اجنبی
۸۔ خلیفہ عبدالحکیم : فکرِ اقبال
۹۔ ممتاز حسین : امیر خسرو، غالب ایک مطالعہ، ادبی مسائل
۱۰۔ فیروز الدین منصور : مودودیات
۱۱۔ 〃 〃 حسن: عصر کی شہادت
۱۲۔ اکرام 〃 تاریخ تمدن مسلمانان پاک و ہند
۱۳۔ 〃 〃 ارمغان پاک
۱۴۔ مشفق خواجہ : منظومات کا جائزہ

اردو دانشوری کا تخلیقی اظہار

۱۔ ابن انشا : ابن بطوطہ کی تلاش میں اور چاند نگر
۲۔ مشتاق یوسفی : زرگزشت
۳۔ عبداللہ حسین : اداس نسلیں
۴۔ خدیجہ مستور : آنگن
۵۔ شوکت صدیقی : خدا کی بستی
۶۔ فارغ بخاری : بادشاہ خاں
۷۔ خالد اختر : کاچی دائرہ میں وصال
۸۔ جعفر طاہر : ہفت کشور
۹۔ انتظار حسین : خیال، لاہور کے مضامین،
شہر افسوس، بستی
۱۰۔ مسعود مفتی (؟) : مینار پاکستان
۱۱۔ مرقع اقبال : (دیباچہ)
۱۲۔ محمد حسن عسکری : انسان اور آدمی۔ جدیدیت
۱۳۔ میجر محمد اسحٰق : مسلی تفتیش، دیباچہ، زندان نامہ

پس گفتار

دانشوری سیمناروں میں، جو پٹنہ سے علیگڑھ تک، دہلی تک چلتے رہے: بہت سی باتیں ہوئیں، کارآمد بھی فضول بھی! کچھ باتیں دہرانے کے لائق ہیں، کچھ ایسی تھیں جنھوں نے سوچنے پر اکسایا، انسپریشن دیا۔ ان سارے سیمناروں کا فیضان (انسپریشن)، کچھ بکھرے بکھرے نکتوں میں ڈھلتا چلا گیا: منضبط باتیں تو آپ سن ہی چکے، اب کچھ بکھری باتیں بھی:

- دانشوری، دراصل ایک ایٹیچیوڈ [رویہ] ہے، یہ تحقیق میں بھی مل سکتا ہے، لسانیات میں بھی، عام ادبیات میں بھی! مگر ہر ایک کے یہاں نہیں!
- بعض لکھنے والے انٹلکچول تو ہیں مگر اپنے ذہن کی فضا میں کیسے رہتے ہیں اور ہر جگہ اپنے کو اظہار میں نہیں ڈھالتے، بعض ایسے ہیں کہ کچھ بھی لکھیں وہ اپنی فکر دے ہی جاتے ہیں، مثلاً قاضی صاحب، سرور صاحب، مجیب صاحب، عابد صاحب، حامد صاحب ــــ قاضی صاحب کی تحقیق سے متعلق کچھ مثالیں ۔ ۔ ۔ ۔

اس طرح سرور صاحب کی تنقید، یا ہندستانی کدھر؟، ہر جگہ کچھ نہ کچھ مل جاتا ہے۔ کچھ مثالیں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔

- لمحۂ موجود کی دانشوری ! مگر مشکل یہ ہے کہ لمحۂ موجود کا کوئی وجود ہی نہیں، ایسے میں Concession [کنسیشن] دے کے ہی بات کرنی ہوتی ہے کہ: ۱۹۸۵ء کو ہم نے قریب ترین ماضی شمار کر کے، اس بحث کی خاطر لمحۂ موجود مقرر کر کے بحث کرنا طے کیا ہے۔
- بیس سال قبل ہم نے جو کچھ سوال چھیڑے تھے، وہ سب سوال اب بھی قائم ہیں، لیکن اس کے سوا بھی کچھ سوال ابھر آئے ہیں خاص کر کمیونیکیشن [Communication] کے مسائل ہیں۔
- ایک دلچسپ مسئلہ یہ ہے کہ غزل بگڑ بگڑ کے بھی سنبھلتی گئی لیکن افسانہ نہیں سنبھل سکا۔ اس کا کیا سبب ہے؟
- فکر جو اپنے تجربے سے ہو، جو Verifiable بھی ہو، [جانچی جا سکتی ہو] جو ایک بہتر دنیا یا بہتر انسان کی تلاش میں ہو، انسانیت کے لیے Sincerity [خلوص] کے ساتھ بھلا چاہتی ہو اور انسانوں کی اکثریت اس فکر کو اپنے لیے باعث رحمت سمجھتی ہو، یہ الگ بات ہے کہ اس فکر کے Intelectualised ہو جانے کے بعد، اس فکر کو اس فکر کے ماننے والوں کے مترادف سمجھا جانے لگا ہو۔

- اثباتی: ہم کہاں کے دانا تھے، کس ہنر میں یکتا تھے — بے سبب ہوا دشمن، غالب آسماں اپنا غالبؔ
- منفی: ؎ اگر کج رو ہے انجم آسماں تیرا ہے یا میرا — ؎ مجھے فکر زیاں کیوں ہو زیاں تیرا ہے یا میرا اقبالؔ
- دانشوری تاریخ اور عصری ناہمواریوں سے ابھرتی ہے۔

دانشوری سمیناروں میں

مضامین جیسا کہ ہر سمینار میں ہوتا ہے کچھ متعلق تھے، کچھ کو متعلق کرنے کی کوشش کی گئی (دانشوری / دانشورانہ الفاظ استعمال کر کے)، کچھ میں 'متعلق' کرنے کی کوشش بھی نہ ہوئی۔

دانشورانہ کتابوں / مصنفوں کی بات آئی، کچھ ناموں پر دس سے زیادہ کو اتفاق تھا، کچھ ناموں پر ۲ سے زیادہ کو اور کچھ پر صرف ایک رائے۔ سفارش حسین، —— غلام جیلانی برق، سید حامد، آنکھوں کے شہتیر کے مصنف (رفیع الدین)، عطاء اللہ پالوی۔

ایسا نہیں کہ آخر الذکر مصنفین دانشور نہ ہوں اور رائے دینے والوں نے چوٹ کانے کی کوشش کی ہو بلکہ صرف اتنا کہ کسی نہ کسی طور ان کی کتابوں کا حلقۂ اشاعت وسیع تر نہ ہو سکا۔

خالص ادبی رسالوں کی روایت ہندستان میں

"آج کل" توڑتا رہا، جب وہ شخص نمبر، موسیقی نمبر، ... نمبر وغیرہ چھاپتا رہا۔

"مشرق وسطیٰ" نے توڑی جب ادبیات فارسی ... یہ چھاپتا رہا۔

علیگ، نے توڑی، جب ... ...

"نیا خواب" نے توڑی جس میں 'یہ یہ' ...

کبھی کبھی شاعر / شاہراہ وغیرہ بھی۔

ورنہ، معارف / برہان ایک خاص قسم کی دانشوری، مگر اس میں دعوتیں اور ہوائی جہاز سے سفر زیادہ ہوتا چلا گیا۔

ورنہ، زندگی نو، تحقیقات اسلامی، ورنہ فکر و نظر

پاکستان: رسائل

—— ۱۹۸۵ء کے ان تازہ ترین رسالوں میں آپ کو ۱۹۴۷ء سے بھی قبل کی آواز مل جائیگی، پہلے دہے کی بھی، دوسرے، تیسرے، چوتھے دہے کی بھی اور تازہ میں سے بھی۔

——— اسلوب، تخلیقی ادب۔ اردو

(i) فنون، سیپ، نقوش، قومی زبان (ii) تخلیق، اوراق، افکار، جہانِ اردو، تحقیق، اورینٹل کالج میگزین (iii) فکر و نظر، المعارف، الحق (vi) اردو ڈائجسٹ (v) پاکستانی ادب (۵ جلد)

• شہاب کی یا خدا بڑی زبردست کتاب ہے (کرشن چندر کے برابر کا فنکار ہے؛ آدمی گھٹنے کا خدا)۔ شاید اس سے بڑا!

مسائل

• پاکستانی قومیت کے تشخص کا مسئلہ پچھلی تہذیب سے جوڑیں؛ اور زمین سے جوڑیں یا آسمان سے ؟ • پاکستان میں تشخص کی بات ہندستان کے رشتے سے ہوتی ہے (یعنی منفی)۔ • ہندستانی ترساں و لرزاں، مثلاً ہمارا ٹی وی۔

لگتا ہے اردو میں ہم سب بڑے پیمانے پر دھوکہ بازی کر رہے ہیں۔

کچھ: نہ سمجھ میں آنے والی تحریریں لکھ کر۔

کچھ: بڑے بڑے نام سجا کر۔

کچھ: قلم کی... استعمال کر کے بے بات کی بات کا بتنگڑ بنا کے، ہندیا ترا لکھ کر۔

کچھ: سو صفحے کو ہزار صفحے میں پھیلا کر (حیات اللہ، ممتاز مفتی)

اور کچھ صرف اپنا پروپگنڈا کر کے۔

لکھنا/لکھوانا

(۱) علم و ادب کے درمیان توازن کا مسئلہ۔ (تحقیقی و علمی)

(۲) ۱۹۴۷ء کے بعد ہندستانی/پاکستانی Products کی Catagories: (اعداد و شمار کے آئینے میں تجزیاتی مطالعہ)

(۳) پاکستانی ادیب ادہام پرست ہوتے جا رہے ہیں۔

(۴) ہندستانی/پاکستانی ذہن ۱۹۸۵ء میں

(۵) ذہن و فہیم ہندستانی/پاکستانی ڈائجسٹوں کے آئینہ میں: عام آدمی بمقابلہ خاص آدمی، جنتا کا ذہن: ڈائجسٹوں کے ذریعہ ایک مطالعہ۔

(۶) ہندستانی/پاکستانی ادبی رسائل، ایک جائزہ۔ ۱۹۸۵ء۔

(۷) ہندستانی/پاکستانی مطبوعات کا ڈھانچہ [افسانہ، ناول، غزل وغیرہ] ۱۹۸۵ء۔

(۸) لائبریری آف کانگریس کی مبسوط فہرستوں کے آئینہ میں: پاک و ہند ذہن کا مقابلہ۔

پاکستان میں بھارت مقبولیت

کراچی یونیورسٹی آفیشیل سروے میں Non-fiction میں ابوالکلام آزاد اور فکشن میں کرشن چندر کو سراہا گیا ——————— کرشن سے انٹرویو۔ از جونت سنگھ / جولائی ۶۳، ص ۲۰۰

○

وہ مسائل جو ہماری تقدیر سازی کرتے رہے ہیں ان پر ہمارے دانشور کیا کیا سوچتے رہے ہیں!

Sincere لوگ / جذباتی لوگ :

(1) Language position India/Pak.

(2) Indo-Pak conflict.

(3) Hindu Muslim Problem (India & Pakistan both).

(4) Building up a stronger saner nation in future (India & Pak)

(5) Iqbal —— Ghalib (India & Pak)

(6) Religion (India & Pak) (7) Islam (India & Pak)

- اردو ادب ۴۷ کے بعد : عالم خوندمیری، احسان اللہ خاں، تقی امینی، خورشید
- اجتہاد پر (For & against)
- Pseudo-Intellectualism کے مظاہرے۔
- غالب پر کام خوب ہوا (کس کس نے کیا)؛ ایک بڑا پایہ پکڑ لیا اور اٹھ گئے۔
- اقبالیات پر بھی کام کا جائزہ ہو۔

○

• "میری دانست میں اردو کی تمام عمدہ کتابیں آپ کے پاس موجود ہیں، آبِ حیات، نیرنگِ خیال، حیاتِ سعدی، تہذیب الاخلاق وغیرہ ... اس زبان کا گنجینہ ہیں ... ہماری زبان میں ردّی تو بہت جمع ہے مگر کام کی چیز ڈھونڈیئے تو مشکل سے ملے گی، وہ بھی دو چار سے زیادہ نہیں"۔

یہی بات چند سال قبل دانشوری سیمینار میں دہرائی گئی۔ عابد حسین، ذاکر حسین، مجیب،

سیدین — اور بس!

اکثر نے تو صفری کہا۔ یہی بات اس بار دہرائی گئی

سید حامد نے ایک بات کہی: یہ بات دانشوری کے خلاف ہے۔ اقبال نے بھی یہی کہا تھا ایک دانشور ادیب ہو سکتا ہے مگر یہ ضروری نہیں کہ ہر دانشور ادیب ہو۔

○

• اردو زبان کے بارے میں ایک خیال یہ ہے کہ اس کی جڑوں کی آبیاری کے بجائے پتوں پر چھڑکاؤ ہو رہا ہے ______ جڑوں کو پانی دینا جن کی ذمہ داری ہے وہ پہلے تو سوئے ہوئے سے تھے! پھر جیسے نیند سے جاگ گئے ہوں! اور اب ایسا لگتا ہے انھیں احساسِ زیاں ہونے لگا ہے۔ یہ احساس جاگ جائے تو پھر جڑیں زیادہ دن سوکھی نہیں رہتیں۔

اردو ادب کے سلسلہ میں ایک خیال یہ ہے کہ سو میں نوے کی تعداد میں تیسرے درجہ کی کتابیں چھپ رہی ہیں (وجوہ ظاہر ہیں) اس لیے اردو ادب رو بہ زوال ہے۔

میرا ایسا خیال نہیں ہے۔ بیان کی پہلی شق سے اتفاق کرتے ہوئے بھی جو نتیجہ نکالا گیا ہے میں اس سے متفق نہیں ہوں۔ وہ دس فیصد ادب جسے تیسرے درجہ کا قرار نہیں دیا گیا میرے خیال میں نوے فیصد کی تلافی کر دیتا ہے۔ اس میں وہ صلابت ہے اور اندرونی جان ہے، جو کسی سماج کی ریڑھ کی ہڈی ہوتی ہے۔

○

• آخر یہ موضوع کیوں؟ (دانشوری کا موضوع)

زندگی خانوں میں بٹی ہوئی ہونے کے باوجود ایک مکمل اکائی ہوتی ہے۔ یہ لائبریری کے مخطوطات کے ساتھ ساتھ دوسری طرف بھی لے جاتی ہے۔ ادارے بھی حقائق سے چشم پوشی کر کے پوری اکائی نہیں بن سکتے ہیں اور ادھوری زندگی خلا میں معلق ڈولتی رہ جاتی ہے۔ خدا بخش لائبریری ایک مکمل اکائی بن چکی ہے اس کا ایک کل بھی ہے اور آج بھی! مخطوطات اس کا کل ہیں اور دانشوری اس کا آج۔ اور یہ دانشوری عملی بھی ہے علمی بھی۔ عملی ایسے کہ گفتگو چلانے کو مشاعرہ، سمینار، سمپوزیم، لکچر، مباحثے، مذاکرے برپا کر کے ایک فضا بنانی بھی ضروری ہے سو یہ فضا پچھلے چند برسوں سے

بنائی جا رہی ہے۔

• دانشوری اب ملتی ہے تو غیر ادیبوں کے یہاں (علما، جرنلسٹ، کالم نگار، اور مکتوب نگار اور اخباری مضمون نگار)! ادیب یا شاعر کے یہاں یا تو ملتی نہیں یا بڑی سہمی ہوئی، ترسی ہوئی، ڈری ہوئی سی!

خالص ادب میں تو بس وہی کیفیت ہے جو ۱۸۵۷ کے موقع پر جہاد کیلیے نکلنے والے فتوی 'بالجبر' اور 'بالجہر' میں تھی! اگر کوئی کہے "ہائیں! تو اب تم بھی سوچنے لگے" تو یہ گھبرا کے پہلی فرصت میں کہہ دیں، ہرگز نہیں' واللہ ہرگز نہیں' ہم اور بھلا سوچیں گے؟ یہ تو بس مزاح المومنین تھا! بلکہ ہم تو خود بھی یہ معنی نہیں سمجھے تھے جو آپ نے ہماری تحریر میں ڈالے۔ ہم تو بس اس کے قائل ہیں کہ ذرا خوبصورتی آجائے، بیان ذرا شاندار ہو جائے، مطلب معنی کو وہاں کون پوچھتا ہے جہاں Absurdity ایک Value بن گئی ہے۔ آج کے دور میں ہم اس انداز بیان سے، اس بے معنویت اور Absurdity سے بچیں گے تو ہمیں کون پوچھے گا۔ یہ کسی دشمن کی اڑائی ہوئی ہے کہ ہم سوچتے ہیں۔ نہیں، واللہ نہیں۔ ہم بھی تو عبداللہ حسین کی اداس نسلیں ہیں، جن کا ماٹو ہے "سوچو مت... سوچو مت! "سوچ ہمیں ختم کر دیتی ہے"۔ ہم سوچے بغیر بھی رہ سکتے ہیں؟

• دربار میں اب سطوت شاہی کی علامت دربان کا عصا ہے کہ مصنف کا قلم ہے!

• مسلم معاشرہ نے پاکستان میں ہو یا ہندستان میں، شبلی کی سیرۃ النبی کو قبول کیا، علم الکلام اور الکلام کو قبول نہیں کیا، الفاروق کو قبول کیا، مگر سیرۃ النعمان کے اس ریمارک کو قبول نہیں کیا جس میں امام ابو حنیفہ کے لیے لکھا ہے کہ ان کے نزدیک صحیح احادیث کی کل تعداد دو درجن کو بھی نہیں پہنچتی۔ شاعر اقبال کو قبول عام ملا مگر اقبال کے سات خطبات کو آج تک نہ پاکستان میں قبولیت ملی نہ ہندستان میں۔ پاکستان میں اتنی رعایت دی گئی کہ اس پر کوئی تنقید نہ ہوئی، ہندستان میں اس پر نکتہ چینی بھی ہوئی مگر ایسی گپ چپ کہ بات نہ آگے بڑھے نہ پھیلے! اور، تنقید ہوئی ابوالحسن علی ندوی اور سید سلیمان ندوی جیسے اقبال کے عاشقان باصفا کے قلم سے!

• گر نہ بیند بروز شپرہ چشم چشمۂ آفتاب را چہ گناہ

آزاد اور اقبال کے بعد : ۴۷ کے آس پاس (اور قدرے بعد تک) ہم نے ہر کیمپ میں دس بارہ اچھے دانشور پیدا کیے :

ابوالاعلیٰ مودودی، سید احمد اکبرآبادی، غلام جیلانی برق، ذاکر حسین، عابد حسین، خواجہ غلام السیدین، مجیب، اختر رائے پوری، سجاد ظہیر، ڈاکٹر اشرف، رشید احمد صدیقی اور شیخ محمد اکرام۔ یہ سب آزادی سے پہلے روشن ہو چکے تھے لیکن ان کی عظمت پورے طور سے نکھر کے آئی آزادی کے بعد ہی!

اور پھر اس سے اگلی پیڑھی ہیں:

سید وحید الدین، خورشید احمد فاروق، آل احمد سرور، کامریڈ علی اشرف، کرشن چندر، احمد ندیم قاسمی، فیض احمد فیض، اجتبیٰ رضوی، عبداللہ حسین، قرۃ العین حیدر، حیات اللہ انصاری، محمد تقی امینی، خواجہ احمد عباس، شوکت صدیقی، قدرت اللہ شہاب۔ ان میں ڈاکٹر وحید الدین اور آل احمد سرور، دوسری پیڑھی سے متعلق ہوتے ہوئے بھی تیسرے دور میں زیادہ متعلق اور ممیز نظر آئے، یہی صورت ممر سیاستداں شیخ عبداللہ کی رہی (خود نوشت سوانح) اور بعض دوسروں کی بھی!

اور اس سے اگلی ہیں:

ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی (لکھنؤ)، عشرت علی صدیقی، ڈاکٹر محمد حسن، ریاض الرحمٰن شیروانی، وحید الدین خاں، نسیم انصاری، محمد رضا انصاری، ظ۔ انصاری، سید محمد محسن، جمال خواجہ، ڈاکٹر مسعود حسین خاں، ضیاء الحسن فاروقی، مشیر الحق، شیخ محمد عبداللہ، سید حامد، صدیق الرحمٰن قدوائی، ظفر امام، جاں نثار اختر، اختر الایمان، انور معظم، خورشید الاسلام، جیلانی بانو۔

دانشوری نمونے

خود نوشت:۔ شہاب نامہ، ورود مسعود، آتش چنار، ممتاز مفتی۔

صحافت:۔ اشتیاق حسین قریشی، عشرت علی صدیقی، محمد حسن (عصری ادب کے اداریے "قومی آواز کے مضامین")
ظ۔ انصاری، محمد رضا انصاری، وحید الدین خاں، حیات اللہ انصاری، خواجہ احمد عباس، احمد سعید ملیح آبادی، الطاف حسن قریشی، رشید احمد جالندھری، سید حامد۔

مذہب:۔ محمد تقی امینی، خورشید احمد فاروق۔

ہندستانی مسلمان:۔ ضیاء الحسن فاروقی، مشیر الحق، ریاض الرحمٰن شیروانی، جمال خواجہ۔

فلسفہ/اقبال:۔ سید وحید الدین۔

ناول :- عبداللہ حسین، قرۃ العین حیدر، جیلانی بانو، شین اختر۔

مزاح :- مشتاق یوسفی، احمد جمال پاشا۔

افسانہ :- عبدالصمد، حسین الحق۔

نظم/غزل :- فیض، ندیم، جذبی، جاں نثار اختر، اختر الایمان، احمد فراز، افتخار عارف

عمومی :- آل احمد سرور، نسیم انصاری، سید حامد، محمد محسن، معاشرہ کے مسائل کے حوالے سے۔

مقالہ

آئیے! ہم دو دانشوروں کا محض ایک ایک مضمون مثال میں پیش کریں،

پہلا مضمون ہے سید حامد کا 'حاصل زندگی' جو تہذیب الاخلاق ([illegible]) میں چھپا۔

دوسرا ہے آل احمد سرور کا 'مقالہ' جو جشنِ اقبال صدی ۱۹۸۲ء میں چھپا۔

• سرور :- "ہمارے برصغیر میں 'یہ یا وہ' کا رویہ بہت عام ہے جس کی وجہ سے اقبال کے یہاں قدیم پر توجہ کو قدامت پرستی جان لیا گیا ہے اور عقل سے زیادہ عشق پر زور کو عقل دشمنی کے مترادف مان لیا گیا ہے۔"

"میں نے ان کی شاعری، فلسفے اور دانشوری کی روح میں جھانکنے کی کوشش کی ہے اور جو تھوڑی بہت بصیرت مجھے ادب اور زندگی کے متعلق حاصل ہو سکی ہے۔ اس میں اقبال کے فیضان کی بڑی اہمیت ہے۔"

"لوگ اس وقت [illegible] کے چکر میں تماشے پھنس گئے ہیں، اور وہ ذرا پیچھے مڑکر دیکھنا ہی نہیں چاہتے۔ پھر ایسے لوگ بھی خاصی تعداد میں ہیں جن کے لیے نہ انقلابِ فرانس کوئی معنی رکھتا ہے نہ انقلابِ روس، یہ لوگ سمجھتے ہیں کہ کئی صدیوں سے انسانی کارواں کے سفر میں یورپ کا جو رول رہا ہے وہ صراطِ مستقیم سے انحراف کے سوا کچھ نہیں۔ یہ لوگ سائنس سے صرف ہنر مندی کا کام لینا چاہتے ہیں۔ جس طرح سر سید کے دور میں ان کے مخالف انگریزی تعلیم کے اس لیے حامی تھے کہ اس سے ملازمتوں میں مدد مل سکتی تھی مگر مذہبی تصور کو انسانیت کی نجات کے لیے کافی سمجھتے تھے۔"

"میرے نزدیک اقبال کے حسبِ ذیل اشعار کلیدی اہمیت رکھتے ہیں کیونکہ ان سے

ان کے ذہنی سفر اور ان کی واردات کو سمجھنے میں بڑی مدد ملی ہے۔ اگر نہ سہل الخ، زمانہ ایک الخ، مشرق سے ہو بیزار الخ، کریں گے اہل نظر الخ، کہتا ہوں وہی بات الخ، نے۔۔۔ مسجد ہوں نہ ہندی الخ

سرور کے مضامین کے مطابق: کیسے دانشور دھوکا دیتا ہے، دھوکا کھاتا ہے، Consp-iracies کرتا ہے، رعب ڈالتا ہے۔

- **احمد ندیم قاسمی**:- "میں شراب نہیں پیتا، دراصل میں نے بعض احباب کو شراب پینے کے بعد جس عالم دیکھا (بلکہ بھگتا) اس نے مجھے اس چیز سے 'صرف اپنی ذات تک' متنفر کر دیا۔ مگر جو پیتے ہیں وہ بھی اس وجہ سے میرے نزدیک برے نہیں ہو جاتے کہ وہ پیتے ہیں"۔ (احمد ندیم قاسمی)

- یہ کیا ہے کہ بڑھتے چلو بڑھتے چلو آگے
جب بیٹھ کے سوچیں گے تو کچھ بات بنیگی (جاں نثار اختر)

اب کیسی پردہ داری خبر عام ہو چکی
ماں کی ردا تو دن ہوئے نیلام ہو چکی (پروین شاکر)

- **قرۃ العین حیدر** (فصل گل آئی یا اجل آئی)

"یہ زیرو آور (Zero hour) ہے، پروفیسر آر بری اور رادھا کرشنن اب اور کیا پڑھائیں گے۔ مجھ سے بہت فاصلے پر لڑائیاں لڑی جارہی ہیں اور سال ختم ہوا جاتا ہے۔ کیا یہ صحیح ہے کہ ایک کرائسس آکر گزر گئی؟ میں کیوں فکر کروں جبکہ آج کی تہلکہ خیز خبریں کل ردی میں بکتی ہیں"۔

"پروفیسر ۔۔۔ کتنے خلوص سے کہہ رہے تھے، آج صبح میں نے تمھیں کہا تھا کہ جب تم لوگوں نے مجھے یہاں بلایا تو حالانکہ میرے پاس وقت نہ تھا پر میں نے سوچا کہ میری قوم نے اتنی صدیوں تک جو برتاؤ تمہارے پاس کیا ہے اس کے متعلق جب میں نے خیال کیا کہ ذاتی طور سے ایک اکیلے فرد کی حیثیت سے اپنی جگہ میں اس کا کفارہ اسی طرح ادا کر سکتا ہوں کہ تم لوگ جب جس وقت مجھ سے کہو، میں فوراً تمہاری دعوت قبول کر لوں گا اور تمہاری محفل میں شامل ہوں گا۔۔۔۔۔"

- انسان کا سب سے بڑا شرف یہ ہے کہ وہ سوچتا ہے، جاگتے میں خواب دیکھتا ہے، اپنے بارے میں!

اس کائنات کے بارے میں ! پھر اس سے آگے جا کے بھی ! اس کا دوسرا شرف یہ ہے کہ وہ محبت کرتا ہے اور اس میں زیست کا مزہ پاتا ہے، لادوا درد کا مزہ !!

پھر اس دردِ لادوا کے ساتھ جب وہ اپنی جاگتی آنکھوں کے خوابوں کو ملاتا ہے اور اس خواب در خواب دنیا کو بہتر دنیا بنانے کے لیے دل کے خون اور فگار انگلیوں سے شعر کہتا ہے اور کہانی لکھتا ہے اور اس لیے لکھتا ہے کہ پیدا ہوتے وقت اس نے اس دنیا کو جیسا پایا تھا اس سے ایک بہتر دنیا چھوڑنا اس پر مٹی کا قرض ہے جو اسے اتارکے جانا ہے —— اس وقت وہ، وہ ادب تخلیق کرتا ہے جو دوسروں کو حقیقی مسرت بخشتا ہے اور بصیرت دیتا ہے۔

ادب کے اس منصب کے سلسلہ میں اگر آپ اس معروضہ سے تھوڑا بہت اتفاق کرتے ہیں تو دوسری عرض یہ کہ: ادب میں علوم کو شامل کر کے علوم دینیہ اور علوم عقلیہ سے اس کا رشتہ جوڑ کے اردو میں تفکر کے قد کو بڑھایا تو جا سکتا ہے لیکن پھر ادب کی تعریف کو پھیلائے جانے سے خاصا فتور برپا ہو جائے گا۔ یہاں تک شاید اختلاف کا کوئی پہلو کم ہی نکلے (قدیم مثالیں: خانوادہ شاہ ولی اللہ، شبلی، چراغ علی۔ آزادی کے بعد جدید مثالیں: اخلاق حسین دہلوی، زید ابوالحسن فاروقی)

● ایک اور قسم بھی وسیع تر معنوں میں ادب ہی کہلاتی ہے۔ پچھلی نسل میں جو آزادی کے بعد بھی ہماری رہنمائی کرتے رہے، ذاکر حسین، عابد حسین اور محمد مجیب کی قابل قدر تحریروں کا بڑا حصہ! ابوالاعلیٰ مودودی اور ان کے ہندستانی معتقدوں کی تحریریں، ابوالحسن علی ندوی کی تحریریں! اور اب پچھلے ۳۰ برس سے سرور صاحب کے چند مضمرات! انھیں بھی ہم ادب کو گہرائی اور گیرائی بخشنے والی، نظر اور فکر دینے والی تحریریں ضرور کہیں گے لیکن ابھی تک سچ مچ ہم ادب کی سرحدوں میں داخل نہیں ہوئے ہیں۔

لیکن آزادی کے بعد تو فکر کا جیسے ایک Explosion ہے، اردو ادب کا مرثیہ لکھتے رہنے والوں نے جسے یکسر نظرانداز کرتے رہنے کا تہیہ کر رکھا ہے۔ ہم ایک کو، دو کو، دس کو، سو کو نظرانداز کر سکتے ہیں مگر یہ تو ہوا میں آتی جاتی سانسوں کا جزو بن گئی ہے۔

آزادی کے بعد یگانہ اور فراق اور جگر، ہم رہے قبل کی باقیات ہی سہی لیکن نئی فضا پر اثر انداز تو ہوئے ہی! کرشن چندر اور بیدی بھی منشور سے ہٹے تو اپنے آپ بھی خاصا سوچتے رہے —— اور —— پھر مجروح، کیفی، سوا اختر الایمان شاعری میں اور قرۃ العین حیدر فکشن میں اب حرفِ آخر نہیں رہے، اب تو ہر تیسرا Teen-ager بھی ہر قدم پر سوچتا ہوا آگے بڑھ رہا ہے۔ ••

دانشوری سیمینار میں بحث

دانشوری اردو بحث

مندرجہ ذیل عبارت میں بحث کے نکتے سلسلہ وار نہیں، انہیں الگ الگ ہی پڑھا جائے

فرخ جلالی : عالم دین اور عقلی علوم کے ماہر دونوں کے لیے دانشمند کا لفظ استعمال ہوتا رہا ہے تیرہویں، چودہویں صدی میں۔

صالحہ عابد حسین : آج کے دانشور یا تو اپنا مفاد ڈھونڈھتے ہیں یا ایک دوسرے کو برا بھلا کہتے ہیں۔ کیا ہم دانشکدوں میں ڈھونڈھیں دانشوروں کو، جہاں پروفیسری کا مقابلہ چلتا رہتا ہے، یا جو سمینار کانفرنس Attend کرنا کافی سمجھتے ہیں؛

یا ان طالب علموں میں ڈھونڈھیں جو بس چلاتے ہیں اور ہنگامے کرتے ہیں؛ یا اُن ادیبوں شاعروں میں جو……

پہلے اردو کو زندہ رکھنا ہوگا، دوسرے اپنا کردار بنانا ہوگا۔

ظہیر صدیقی : دانشوری کے نام پر کچھ لوگ جو مصنوعی نقاب پہن کر سامنے آ رہے ہیں انہیں بے نقاب کیا جائے۔

صدیق شبلی : توصیف ممکن، تعریف ناممکن۔

شروانی : دانشور = فکر نو دینے والا

نظیر صدیقی : دانشور = دیدہ ور

انور معظم : دانشوری = عقلیت پسندی، انگریزی : دانشوری، عالم

عابدہ سمیع الدین صاحبہ : اردو کے سلسلہ میں ہماری توجہ یہی رہی ہے کہ حکومت نے کیا کیا۔ عوامی کوششوں کا کیا لائحہ عمل ہو اس پر غور کرنا چاہیے۔

فرخ جلالی صاحب : ہندستان میں جو تعداد Graduates کی ہے اس کے مقابلے میں علمی تصانیف کم آ رہی ہیں۔

ڈاکٹر جاوید اشرف صاحب : ادب کا قرون وسطیٰ کے ہندستان کی سائنس کی تاریخ کے ماخذ کی حیثیت سے مطالعہ ہونا چاہیے۔

اقتدار صدیقی صاحب : مجیب صاحب کے بارے میں مجھے یہ کہنا ہے کہ مجیب صاحب نے تاریخ پر اردو میں کوئی

کام نہیں کیا، اس لیے انہیں تاریخ کا آدمی نہیں کہنا چاہیے۔ مجیب صاحب عربی فارسی سے نابلد تھے، ان کی بات میں اسلام کا وزن نہیں تھا۔ اسلامی تاریخ کا کوئی تجزیہ ان کے ہاں نہیں ملتا۔

عابدہ سمیع الدین صاحبہ: دانشوری کا تعلق تازہ روشن خیالی سے جوڑا جا رہا ہے، مگر اصلاح پسندی کے رجحانات آزادی کے بعد سے نہیں بلکہ پہلے سے پائے جاتے ہیں۔

محمود حسن قیصر صاحب: مجیب صاحب کے خیالات جو آپ نے بیان کیے وہ عین قرآن اور اسلام کے مطابق ہے، اس لیے اقتدار صدیقی کا کہنا صحیح نہیں ہے، اگرچہ ان کا ماخذ اسلامی کتب نہیں ہے، لیکن ان کا انداز واقعی اسلامی ہے۔

محمود حسن صاحب — جامعہ ملیہ: کیا ایسا آدمی جس نے اسلام کی عبادات اور اسلامی علوم کے بارے میں کوئی دلچسپی کا اظہار نہ کیا ہو وہ شخص مذہبی مفکر یا مذہبی دانشور کہا جا سکتا ہے؟

نواب رحمت اللہ خاں شروانی صاحب: کیا آپ فرد و ملت کے سلسلہ میں مجیب صاحب کے نقطۂ نظر سے متفق ہیں۔ مجیب صاحب کے لیے شک کا جو لفظ استعمال کیا گیا، اس کی جگہ فکر کا لفظ بہتر ہوگا۔

ضیاء الحسن فاروقی صاحب: بزرگوں (عابد صاحب مجیب صاحب) کے حوالہ سے جب اسلام کی بات آئے گی تو یہ ذہن میں رکھنا چاہیے کہ ان کا نقطۂ نظر آزادانہ تھا، ان کے ہاں دینی فکر شروع سے ہی یا بنیادی طور پر نہیں تھی، اس لیے ان کے ہاں کٹرپن نہیں ملتا۔ سرسید کی پرورش اگرچہ مذہبی ماحول میں ہوئی تھی، لیکن سرسید کا طرز بہت آزادانہ تھا، شاہ ولی اللہ نے بھی تقلید کے خلاف آواز اٹھائی، حالانکہ ان کی طبیعت و مزاج اور پرورش مذہبی ماحول میں ہوئی تھی۔

جمیل اختر خاں صاحب: عابد حسین اور مجیب صاحب بیسویں صدی کی دوسری اور تیسری دہائی سے فکری عمل جاری رکھے ہوئے تھے، کیا ۴۷ء کے بعد ان کی فکر میں کوئی تبدیلی آئی تھی۔

محسن احسان صاحب: ——————— ان دونوں کی تحریروں کا مسلمانوں پر کوئی اثر مرتب ہوا ہے؟ یہ معلوم کرنا چاہوں گا۔

ضمیر الدین صدیقی صاحب: کیا مذہبی دانشوری کو آپ نے دانشوری سے خارج کر دیا ہے؟ عجیب بات ہے۔

شیر الحق صاحب: مجیب صاحب کا مورخ ہونا یا نہ ہونا یہاں معرض بحث نہیں، صرف یہ مقصود تھا کہ وہ مسائل کو کس تاریخی نقطۂ نظر سے دیکھتے تھے۔ دانشوری کو عام لغوی معنی میں اگر استعمال کریں تو علماء اس میں ضرور رہیں گے۔

یومنون بالغیب کے لوگ دانشوری میں نہیں آتے۔ فرد جب ٹھیک ہوگا تو اچھا معاشرہ خود بخود وجود میں، آجائے گا۔ شک اور فکر دونوں کا دائرہ الگ الگ ہے۔

ڈاکٹر جاوید اشرف صاحب: ہندستان پاکستان کی لغتوں کو مائیکرو فلم کی شکل میں پٹنہ یا دہلی میں یکجا کردیا جائے۔ اردو، فارسی، عربی اور ترکی زبانوں کی، کہ اس کے بغیر اردو سمجھنا ناممکن ہے۔ (۲) ایک ایک بڑے شاعر کی زبان کی لغت تیار کی جائے (جیسے امیر خسرو) (۳) مخطوطاتِ لغت کی فہرست شائع کی جائے۔

صدیق شبلی: تجویز: جس طرح آرسی۔ڈی کا ایک کلچر سنٹر تھا اور اس نے بھی کام کیے تھے، منزوی نے کام کیا۔ اس طرح کے کام ہونے چاہئیں۔

بلقیس شاہین صاحبہ: ادبی دانشوری اور اعلیٰ دانشوری میں فرق کرنا چاہیے۔ اعلیٰ دانشوری یہ ہے کہ انسان انسان کے لیے وہ عمل کرتا ہے جو خیر ہو۔

اعجاز احمد صاحب: ہم اپنی تہذیب و زبان سے بیگانہ ہوتے جارہے ہیں۔ ہمارے اپنے بچے اردو نہیں پڑھتے۔ ہمیں اپنی زبان کو محفوظ کرنا ہے۔ علم کا حلقہ جب تک وسیع تر نہیں کیا جائے گا، کتب خانوں تک ہی رہے گا، علم کا مقصد صرف علم حاصل کرنا نہیں، عوام کی زندگی کو بہتر بنانے کے لیے ہر ممکن کوشش کرنا ہے۔

ڈاکٹر ابواللیث صدیقی صاحب: کتابیں ضائع ہوتی جارہی ہیں/کتابیں، کتنی نے، کسی ایک مرکز پر محفوظ کرنی چاہئیں۔

دانشور: عقیدہ، وجدان ـــــ عقلیت

ڈاکٹر محمد حسن صاحب: آپ نے اپنے کو زندگی کو بدلنے کی جد و جہد سے کاٹ لیا ہے، اردو میں پہلے ایسا نہیں تھا۔
دانش کی تعریف: حریف سنگ بننے کے لیے اقبال کے زجاج و الا شعر اہم ہے۔

ڈاکٹر عبدالحق صاحب (دہلی یونیورسٹی): ترقی اردو بورڈ، تراجم کے ساتھ اردو کے اہم مخطوطات پر بھی توجہ کرے۔
(۲) دانشگاہوں کے دانشور (مخطوطات) اس تہذیبی میراث کو اہم نہیں سمجھتے جن کے بغیر دانشوری کی روایت آگے بڑھ ہی نہیں سکتی۔

دانشوری کا جو بحران ہے شاید وہ اب دور ہو سکے، کام ہو رہا ہے، ہمت بندھی ہے، لیکن سب سے بڑا مسئلہ گھٹیا کردار کا مسئلہ ہے، ہمارے بڑے دانشور صاحب کردار نہ رہے، جبکہ ابن الوقتی نے اب آزادی کے بعد سب کو موقع پرست بنا دیا ہے۔

مشیر الحق صاحب: بقول جاوید اشرف، ملفوظوں کو سمجھنے کے لیے ایک ڈکشنری کی ضرورت ہے کہ یہ عہد بعہد بدلتا رہتا ہے۔ مثلاً ملفوظات خواجہ نظام الدین اولیا میں دانشمند کا لفظ عقلمند کے لیے نہیں ہے، فقیہ کے لیے ہے جو واردات قلبی سے الگ ہو اور قاعدے قانون کے تحت رہا ہو؛ اس میں ایک طنز بھی ہے۔

سرسید جس وجہ سے علیہ الرحمۃ ہیں وہ حقیقۃً علم کا منارہ دار العلوم ہے ورنہ ان کی دانشوری نہ اس زمانے میں قبول کی گئی نہ اب۔ ابھی تک سرسید نصاب کا حصہ نہیں بن سکے۔

اسی طرح مولانا آزاد کا معاملہ ہے، وہ دانشور بھی تھے، سیاسی مدبر بھی، لیکن!

محمود الحسن صاحب: مسلسل تلاش و جستجو سے دانش میں گہرائی آتی ہے۔ جس سے ہم سچائی یا انتہا تک پہنچنے میں کسی حد تک کامیاب ہو سکتے ہیں۔ دانشوری، جس کا ہمارے مسائل سے رشتہ ہو، وہ کم نظر آتی ہے۔

ڈاکٹر ابوالخیر کشفی صاحب: دانشمند اور دانشور! دانشور، دانشمندی کو پھیلاتا ہے!! مثلاً اس کے لیے امہات الکتب کا ترجمہ ضروری ہے۔

جاوید اشرف صاحب (جواہر لال یونیورسٹی): دانشوری، ایک ارتقائی تصور ہے۔ یہ جو ہم علم و دانش کہتے ہیں، دو لفظ ملا کے تو ہماری تہذیب میں علم اور دانش کو الگ الگ مانا ہے، دونوں جمع ہو سکتے ہیں، لیکن دانشوری کے Content کو اگر ہم ارتقائی صورت میں سامنے رکھیں، تو ہماری تہذیب کے بہت سے Elements ان کے یہاں ملیں گے، غور کرنا ہے کہ یورپ کی تہذیب نے انہیں کیوں پکڑ لیا، ہم نے کیوں نہیں پکڑا۔

●●

ڈاکٹر گوپی چند نارنگ (دہلی)

آپ دانشوری کو دو فنکاروں تک محدود نہ کریں۔ کوئی ایک لکیر کھینچ کر نظریہ بند مسئلہ حدود میں نہیں آتا، ہم جو کچھ ہیں، ہر ادب جو تخلیقی سطح پر ہیں یا ہم اس کی بازیافت کرتے ہیں یا اس سے انحراف کرتے ہیں۔ دانشوری کی جب کی جو مثالیں ہیں جو اپنی روایت میں مل جائے گی

ڈاکٹر عابد رضا بیدار

موجودہ دہائی میں شائع شدہ مختلف رسائل و جرائد میں دانشورانہ تحریریں خاصی تعداد میں مل جاتی ہیں، مشترکہ رسائل میں معروف ادیب، تنقیدات اسعد، تہذیب، [illegible]، سنجیدہ کتابوں میں سید حامد کا "عہد نشاۃ" سلطان اکبر کا "[illegible]"، خدا بخش [illegible] سرور جہاں کا "عہد نشاۃ اکبر" نسیم الغنی کا "جواب دوست"، پروفیسر الحق، شمیم حنفی، خورشید، محمد تقی امینی، اعجاز، پروفیسر محسن، نور الحسن، نظم میں احمد ندیم قاسمی (لوح خاک) افتخار عارف (مہر دو نیم) افتخار جالب (سر درد) [illegible] اختر سعید خان (تناؤ)، ناول اور افسانے میں قرۃ العین حیدر (آگ کا دریا) آدم کا مقدر، وحید اختر (زخم جو نغمہ، شب گزیدہ) جیلانی بانو، عبدالصمد (قیم) شمیم اختر (رانچی) شارب ردولوی، ڈاکٹر محسن۔ صحافیوں میں خواجہ احمد عباس، الطاف حسین قریشی، مشفق خواجہ، صلاح الدین، محمد شریف، جمیل الدین، حیات اللہ انصاری، محمد حسن، وحید الدین خان، نکہت، ضیاء الحسن فاروقی، انیس رحیم، شاہد [illegible]۔ سب اسی دہائی کی کتابیں، شیخ محمد عبداللہ اور قدرت اللہ شہاب کی خودنوشتیں اور ضیاء الحسن فاروقی کی "شہید جستجو" بھی اسی دہائی میں آئیں۔ ڈاکٹر سید عبدالحمید کی اردو تحریریں بھی زیادہ تر اسی زمانے میں [illegible] سے شائع ہوئیں۔ مکتبہ جامعہ اور اقبال انسٹی ٹیوٹ دانشوری کے فروغ میں لگے ہوئے ہیں۔

ڈاکٹر عبدالعزیز [illegible] (رانچی)

انحراف کی باتیں جب ہر کوئی ہے لیکن اس دہائی میں اردو میں دانشوری کی بات کسی تخلیق پر ہے اس کا کوئی بات نہیں ہو رہی ہے۔

جناب خورشید اکبر (پٹنہ)

ان نثر نگاروں کو دانشوروں میں شمار نہیں کیا جا سکتا، اس دہائی کے ان نثر نگاروں کے یہاں فکر و دانشوری کی کمی ہے۔

جناب جنید محمد (رانچی)

خیال انگیز ادب کو کسی طور سے شمار میں پیش کیا جا سکتا ہے

جناب خورشید حیات (پٹنہ)

ان سے کیسے اتفاق کیا جا سکتا ہے۔

جناب شوکت حیات

جو دانش ور نثر نگاروں کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

ڈاکٹر ممتاز احمد خاں

دانشورانہ افکار کی چند جھلکیاں تو افسانوں میں مل جاتی ہیں تاہم واضح طور پر اس کا کوئی تصور نہیں ملتا۔

ڈاکٹر گوپی چند نارنگ

کسی بھی تخلیق میں بھی صرف جھلکیاں ہی مل سکتی ہیں، اس میں statement دانشوری کی توقع کرنا زیادتی ہوگی۔

ڈاکٹر [illegible] ارشاد (پٹنہ)

ہمارے ہندوستان میں بھی دانشورانہ افکار کی کمی نہیں۔ مسئلہ یہ ہے کہ ہم ان سے واقف نہیں ہوتے جو باہر کے دانشوروں کو دیتے ہیں۔ ہم دانشورانہ افکار کی کمی کو [illegible] تو کرتے ہیں لیکن اس کمی کے اسباب کی توضیح نہیں کرتے۔ دانشور وہ ہے جو اپنے تخلیقی ذہن کا ہو جو عام سطح سے اوپر اٹھ کر سوچتا ہو۔ ہم جو اپنے حاصل کریں [illegible] کریں یعنی اس کا تجزیہ کریں۔

ڈاکٹر [illegible] اثر ([illegible])

دانشوری ایک طرز حیات ہے۔ دانشوری کا اظہار زندگی کے ہر شعبے میں ہوتا ہے جب ہم عام معاملات کو سطح سے اوپر اٹھ کر سوچتے ہیں۔

ڈاکٹر اسلم پرویز (رانچی)

آج کا دانشور [illegible] کے نام سے ڈر رہا ہے

ڈاکٹر [illegible] (رانچی)

دانشوروں میں احتجاجی رویہ بنیادی طور پر موجود رہا ہے۔ مجدد الف ثانی، شاہ ولی اللہ، علامہ اقبال وغیرہم نے بھی احتجاجی رویہ اختیار کیا۔ اس کے برعکس موجودہ دور کے دانشور مفاہمت کا راستہ اختیار کرتے ہیں اور احتجاج سے گریز کرتے ہیں۔

جناب فرخ جلالی (علی گڑھ)

۲۲ برس کی عمر میں سید محمود نے یونیورسٹی / جدید تعلیم کا جو تصور رکھا تھا، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی سمیت کسی نے بھی اختیار نہیں کیا۔ سرسید کی فکر تب جوان ہوئی جب سید محمود جوان ہو چکے۔ سرسید نے ایک بار [illegible] کہا تھا کہ جدید تعلیم کا تصور مجھے سید محمود کے ذریعہ حاصل ہوا۔ [illegible] اداروں کی اہمیت بھی اپنی جگہ مسلم ہے لیکن اس طرف بہت کم لوگوں کی نگاہ گئی ہے کہ [illegible] اداروں میں دینیات کے علاوہ خالص علمی نقطۂ نظر کی جو تعلیم ہوتی ہے وہ دانشوری کا اہم حصہ ہیں۔

جناب مظہر امام

دانش وری کا [illegible] وجود [illegible] جو بھی [illegible] نہیں ہوئی۔ شاعری اور افسانہ نگاری کو دانشوری کے دائرے سے خارج کیا جا رہا ہے۔ حالانکہ [illegible] شاعری اور اچھی افسانہ نگاری علوم [illegible] کے بغیر خلق نہیں ہو سکتی — [illegible] اردو دانشوری [illegible] دانش وری [illegible] ہے۔ [illegible] Establishment [illegible] ہے۔ [illegible] دانشوری [illegible] ہے۔

ڈاکٹر عبدالقیوم ابدالی (رانچی)

دانشور سماج کا وہ فرد ہے جو اپنے عہد کے احوال اور کوائف کو گہری نظر سے دیکھتا ہے ان کا تجزیہ کرتا ہے اور ان سے نتائج اخذ کرتا ہے [illegible] اختیار کرتا ہے اور تشخیص [illegible] مرتب کرتا ہے [illegible] ایک نیا زاویہ [illegible] ہے۔ دانشور اپنی آزادی کا علمبردار [illegible] اپنے عہد [illegible] پیروی [illegible] ہے۔ دانشور جب اپنی انتہا پر پہنچتا ہے تو [illegible] دانش [illegible] ہے اور [illegible] جماعت کا پیرو بن جاتا ہے۔ [illegible] دانشور [illegible] سر سید، حالی، شبلی، نیاز، اقبال [illegible] قوم کی سود [illegible] کبھی [illegible] دانشوروں [illegible] سماج [illegible] ساتھ ساتھ [illegible] اس [illegible] دانشوروں کا [illegible] اس کا اظہار [illegible] اردو میں [illegible] دانشوروں کے [illegible] ہیں۔

ڈاکٹر محمد حسن (دہلی) (تحریری شرکت)

دانشوری سے دوری اور خدا نہیں سے قربت کا ایک بالواسطہ نتیجہ اردو سماج کی پورے معاشرے سے بے تعلقی کی شکل میں ظاہر ہوا ہے۔ اگر آج جولائی ۱۹۴۷ کے بعد کے ادب سے آزادی کے بعد کے ہندوستانی معاشرے کا نقشہ بنانا چاہیں یا گذشتہ ۳۹ سال ہندوستان کی جھلکیاں دیکھنا چاہیں تو شاید ہی کوئی تصویر بن پائے جو ہم نئے ہندوستان کو واضح طور پر ایک سمت میں لے جانے کی تڑپ کا اندازہ نہ ہوگا۔ بے اطمینانی ملے گی، ماضی کا ماتم ملے گا مگر اس بے اطمینانی سے ابھرنے والی فری تحریک اور اشتراکی تحریک کے جان نثار دستے کا جذبہ نہیں ملے گا جن لوگوں کے لئے ادب ساحل دریا سے طوفان کا تماشا کرنے کا نام ہے ان کی اشاعت ہے مگر جو ادب میں وسیع تر شرکت کا حصہ مانتے ہیں ان کے لئے یہ بے تعلقی تشویش کا باعث ہو سکتی ہے گو اس کے بھی واضح اسباب موجود ہیں۔

یہ بے تعلقی کس حد تک اس لئے کہ ہندوستان کی دوسری زبانوں کے ادب سے اردو کے مقابلے سے سمجھا جا سکتا ہے۔ بنگلہ کی ابھرتی تحریک ہو یا مراٹھی کی دلت ساہتیہ تحریک، تیلگو کی دگمبر شاعری کی تحریک ہو یا پنجابی ادب میں نکسلی عہد کی شاعری اور جدید ہندی ادب میں احتجاج کی آوازیں ان میں کوئی نظیر جدید اردو ادب میں نہیں ملتی۔ احتجاجی ادب کی شکلیں بھی کم کم ہیں اور دانش کا شعور مدھم ہے اور یہ بے تعلقی ساری بیماری کی جڑ جاری ہے۔

مختصر میں اردو ادب میں دانشوری کی روایت پر مذاکرے کے منتظمین نے اس مسئلے کو سمجھانے اور ایک اہم کام سرانجام دیا ہے۔ کمی کا احساس کمی کو دور کرنے کی طرف پہلا قدم ہوتا ہے۔ مذاکرہ اس کمی کی نشاندہی کر سکے تو ایک نیا باب کھل جائے گا اور ادب دانش دشمنی کے بجائے دانش وری کی راہوں پر مضبوطی سے قدم جما سکے گا۔

ڈاکٹر گوپی چند نارنگ (دہلی)

• دانشوری اگرچہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے فکر و فلسفہ سے مربوط ہے، لیکن اسے ضابطہ بند فلسفیانہ نظام یا کسی مسلک بند نظریے تک محدود رکھنا مناسب نہ ہوگا۔ • دانشوری کی پہلی شرط اپنے ضمیر کی آواز پر لبیک کہنا اور جرأتِ فکر و جرأتِ اظہار سے کام لینا ہے۔ • دانشور کو ہر لمحہ آزمائش کا سامنا رہتا ہے، اگر وہ مصلحت کا شکار ہوتا ہے، یا اصولوں پر سمجھوتہ کر لیتا ہے تو وہ دانشور کہلانے کا مستحق نہیں۔ • دانشور سماج کا فرد ہوتے ہوئے سماج سے باہر ہوتا ہے تاکہ وہ منافقت، ریاکاری اور سودے بازی کا پردہ چاک کر سکے • دانشوری کی راہ انحراف اور احتجاج کی راہ ہے۔ • دانشور مقلد نہیں ہو سکتا، اسی طرح دانشور دربار شاہی یا حکومتِ وقت کا آلۂ کار بھی نہیں ہوتا۔ • ظلم اور استبداد، جبر و تشدد، مکر و ریا، کذب و فریب، غرض ہر طرح کے جھوٹ و بدانصافی کے خلاف آواز اٹھانا دانشور کا فرض ہے۔ • دانشوری کا ہر عمل اظہار چونکہ نثر ہی میں ہوتا ہے اس لیے اکثر و بیشتر دانشوری کا سرمایہ زبانوں کی نثری روایت ہی میں ملتا ہے۔ اردو میں نثر کی روایت چونکہ کمزور رہی اور علمی نثر کا سرمایہ بھی زیادہ وقیع نہیں، اس لیے دانشوری کا سراغ لگانے کے لیے شاعری اور فکشن سے مدد لینا ضروری ہے۔ ہو سکتا ہے تخلیقی سطح پر مربوط نوعیت کی دانشوری نہ ملے، لیکن دانشورانہ رویے ضرور مل جائیں گے۔ ایسے مقامات کی کمی نہیں جہاں ہمارے شاعروں، ناول نگاروں اور افسانہ نویسوں نے دانشورانہ موقف اختیار کیا ہے۔ • ڈاکٹر عابد رضا بیدار نے اپنے مضمون میں درست کہا ہے کہ جس طرح ہم قدیم متون کی بازیافت کرتے ہیں اسی طرح دانشوری کی روایت کی بھی بازیافت ضروری ہے۔ • دانشورانہ فکر کا سلسلہ سات صدیوں میں منقسم ہے۔

اول: اسلامی تصوف اور ہندوستانی بھگتی کا دانشورانہ ماحول جس کے تحت صوفیا کے یہاں ظاہرداری اور ریاکاری کے خلاف شدید احتجاج ملتا ہے اور طنز کیا گیا ہے۔ قدیم زمانے میں مذہبی طبقے اور امرا کا طبقہ ہی گویا اقتدار کا سرچشمہ تھا۔ اقتدار کا نشہ ظلم اور جبر کی طرف لے جاتا ہے کلاسیکی شاعری میں زاہد و واعظ کی ریاکاری، منافقت اور ظاہرداری پر جو طنز کیا گیا ہے [illegible] ہیں۔ زاہد، محتسب اور شیخ پر جو پھبتیاں کسی گئی ہیں وہ محض تفریحِ طبع نہیں بلکہ اس کی پشت پر باغیانہ فکری روش ہے۔ • دوسرا پہلو اس زمانے کی تحریکوں [illegible] یعنی مذہبی آزاد خیالی کی شکل میں [illegible] وحدتِ ادیان، باطن اور توحید پرستی [illegible]۔ اتحاد پسندی اور رواداری کی فضا پیدا کی اور [illegible] ہندوؤں اور مسلمانوں کی سماجی طور پر [illegible] کی • تیسرے سلسلے کا تعلق شاہ ولی اللہ اور سرسید تحریک سے ہے۔ سرسید کی عقلیت پسندی دراصل روشن خیالی اور جدید تعلیم کی [illegible] غالب کی [illegible] دانشوری کی روایت میں [illegible] اور دانشورانہ تشکیک کا [illegible] ہے [illegible] اقبال کے عہد میں بھی دانشورانہ فکری رویے اردو دنیا میں [illegible] بھی ایک [illegible] اسلامی رویہ، دوسرا [illegible] رویہ جس میں ابوالکلام آزاد، ڈاکٹر حسین [illegible] تیسرا رویہ [illegible] انقلاب سے پیدا ہونے والے سوشلسٹ فکری رویے جس کی [illegible] ہوئی [illegible] ترقی پسند تحریک کی صورت میں ظاہر ہوا۔ • آزادی کے بعد [illegible] فکری رویے [illegible] ترقی پسندی [illegible] اور جدیدیت کے فکری رویے جن کا سلسلہ آج تک جاری ہے۔ [illegible]۔

ڈاکٹر محمد حسن، نئی دہلی (تحریری شرکت)

مقصود محض کے دائرے سے الگ ہو کر اور متعین شدہ نتائج سے قطع نظر کر کے حواس کے ذریعے حاصل ہونے والے مشاہدات اور تجربات کو منطقی استدلال اور سائنسی ربط و ترتیب کے ساتھ کسی نتیجے تک پہنچانا اور اس کے ذریعے زندگی کو بہتر بنانے کی جدوجہد میں شرکت سے دانشوری پیدا ہوتی ہے۔

دانش کا اگر کوئی مفہوم ہے تو وہ لفظ مفکر کا وہ منطقی سلسلہ ہے جو جذباتیت اور جانب داری سے جدا ہے۔ یہ پہلے سے طے شدہ معتقدات کے لئے دلیلیں فراہم نہیں کرتا بلکہ مفکر کے شعور کو استدلال کو ان خطروں کے ساتھ قبول کرتا ہے کہ وہ پہلے سے غیر متعین غیر متوقع بلکہ حتی کہ آپ کی خواہش کے برخلاف معتقدات تک بھی پہنچا سکتا ہے۔ یہاں دلائل حتی میں حواس کی شہادت پر اور ان دلائل سے نتیجہ نکالنے کے منطق اور وہ بھی اس دعوے کے ساتھ کہ جو بھی چاہے حواس کی گواہی سے خود ثبوت لے لے اور خود اور خود جانچ کی طرح نتیجہ نکال لے یا ہی لئے سقراط نے مسلم حاصل کرنے کے شمس شاگرد سے کہا تھا "سوچا ہو! کیا تم علم حاصل کرنے کی جرأت کر سکتے ہو؟ کیا تم خطرہ مول لینے کو تیار ہو!"

ترقی پسند تحریک نے دانشوری سے ادب کا رشتہ ضرور جوڑا مگر ادب کو فکری سمت اور دانش کا آہنگ دینے کے بجائے اس کا رشتہ ہنگامی سیاسیات سے جوڑ دیا جو شاید اس کا اصلی مدعا نہ تھا اور اسی باعث وہ اردو ادب کی فکری فضا کو نہ بدل سکی۔

جناب رشید حسن خاں (دہلی)

پچھلے کئی برسوں سے دانشوری روایت کی کارفرمائی کسی بھی سطح پر نظر نہیں آتی، تقسیم ملک کے بعد یہ روایت جس شکل میں بھی باقی رہی [illegible]

[illegible]

۱۸۵۷ء کے بعد جو الفتنۃ السیف ابی الطرفین وہ کسی بھی روایت کا ڈول بھی ڈال گئے، یہ حضرات سیاسی تحریکوں سے آزاد ہو کر ہر مسئلے پر غور نہ کر سکے اور ان کے بعد کوئی دن جب بھی سامنے نہیں آیا۔ دوسری طرف ایک قیامت یہ آئی کہ حکومت نے کچھ ادارے قائم کر دئے، مرعوب کرنے کی غرض سے جیسے ہر گوشے میں ان کا ہاتھ شروع کر دیا۔ جب سے انتخابات کا اعلان ہوا تھا۔ یہ گرانی بھی اردو کو مانندہ پہنچنے سے زیادہ اردو والوں کو ذہنی کرب میں مبتلا کر رہی ہے۔ ہمارا گروہ دانشوروں کے حال میں جکڑا ہوا جاری ہیں اب کسی معاشرے کا ذہنی طبقہ ایسی تحریکوں میں گرفتار ہو جائے تو ایسی حالت میں دانشوری کی روایت کا تو سوچ کیسے ہو گی اور کسی نئی روایت کی تشکیل کس طرح ہو گی ایسی وجہ سے ۱۸۵۷ء کے بعد کا زمانہ ایک طرح سے اردو ادب اور ذہنی درماندگی کا زمانہ ہے۔

سرسید کے زمانے میں ایک اور طاقتور روایت رہی جب ہوں تشکیل سے خاص نسبت حاصل تھی۔ اس روایت میں مشرق اور مغرب کے ساتھ مذہب کی ملی جلی فضا کا جو امتزاج تھا اور ان کے لئے بھی مناسب جگہ تھی۔ پچھلے تیس سال میں ہم کی طرف میں یہ روایت ختم ہو گئی۔ جو باقی بچے ہیں وہ موجودہ حکومت کے آلۂ کار بن کر تنگ اسلوب کی جستی کا اعتراف ہی کر رہے ہیں۔ سرسید کی روایت سے متاثر حضرات اس طرح ختم ہوئے، تشکیل کی روایت کا جو حال ہوا اگر جو لوگ اس روایت کی تو سیع کر سکتے تھے وہ خود اپنے عہد ہی میں گم ہو گئے ہیں۔ نئے لوگ سامنے آئے مگر ہم سے کیسی یہ احوال ہمارا اور لاد کا ہو گا جس کے لئے ہم نے کسی نئی روایت کی تشکیل نہیں کی ہے، پرانی روایت کی تعمیر نو کا راستہ کی تو سیع بھی نہیں کر سکے ہیں۔ ہم نے تو نئے دور سے جڑا ہوا بعد میں ہمارا گروہ دانشوں یہ بھی نہیں کر پائے گی کہ تو کیا اس کے بیشتر افراد زبان اور ادب سے کم آشنا ہوں گے۔

محمد امین اعجازی

دانشور میں یہ تین خوبیاں پائی جانی چاہئیں۔

۱۔ سماج، قوم اور ملک کی تعمیر و ترقی اور خوشحال مستقبل کے بارے میں سوچتا ہو اور ہر فکر و عمل سے خدمت کا عبادات تصور کرتا ہو۔

۲۔ اپنے ذاتی مفادات سے بلند ہو کر قومی مفادات کے لئے ہر ممکن قربانی دینے پر راضی ہو اور اسی کو اپنی مسرت اور اپنی زندگی کا حاصل تصور کرتا ہو۔

۳۔ مسائل پر گہری نظر رکھتا ہو اور وقت کے تقاضوں کا بھرپور احساس رکھتا ہو۔

حکیم اسرار الحق

اردو میں دانشوری کا فقدان، عموماً فقدان خصوصاً مشرقی ملکوں کا، اس میں گہرائی و گیرائی ہونے کی وجہ یہ ہے۔ دانشوری معلومات سے مجہولات کا معلوم کرتا ہے۔ اپنے فرد و مجتمع کے حالات کو دیکھ کر اس کے زوال یا ترقی کا اندازہ کرتا ہے اور مشاہدہ سے حاصل شدہ افکار کا اس انداز میں پیش کرتا جس سے مردہ و بے حس لوگ فرد کی رگوں میں خون دوڑنے لگے۔ اقبال نے اسی شاہد کو بہت ہی میں فرمایا ہے

تم ہمیں تو نہا با ہوں نقد اُمم کیا ہے — شمشیر و سنان اول طاؤس و رباب آخر

یاد دلاتے گیا ہے رگوں میں دوڑنے پھرنے کے ہم نہیں قائل — جو آنکھ ہی سے نہ ٹپکا تو پھر لہو کیا ہے

ڈاکٹر کمال الدین (دربھنگہ)

شعرا، علوم سے واقفیت کے بغیر دانشوری ممکن نہیں۔

پروفیسر حبیب الحق ندوی (ڈربن یونیورسٹی)

آج کا دانشور اسیر ای مغرب ہے، دانشوری کو یہ حد سے دور کا شمار رہے ہیں۔ جب تک یہ اسیری ختم نہیں ہوگی ہم آزادی حاصل نہیں کر سکیں گے۔ اسی اسیری کے سبب ہم مشوش الفکر ہو کر رہ گئے ہیں۔ • دانشوری تزکیۂ نفس کا عمل ہے، اسی کی تطہیر کی شدید ضرورت ہے۔ • دانشوری کے تین پیٹرن ہیں، نملہ (چیونٹی) پیٹرن، دوم عنکبوت (مکڑی) پیٹرن، سوم النحل (شہد کی مکھی) پیٹرن۔

عبد اللطیف اعظمی (دہلی)

آزادی کے بعد دانشورانہ افکار میں کمی آئی ہے، شبلی، سید سلیمان وغیرہ کے دور میں بہت سے لوگ مل جاتے تھے، آج کم ملتے ہیں

جناب عطاء اللہ پالوی (پٹنہ)

موجودہ اردو ادب میں دانشوری کی تلاش ایک اہم موضوع ہے۔ اردو والوں کو چاہیے کہ غزل، نظم، افسانے سے بالاتر ہو کر کچھ سوچیں۔

ڈاکٹر الحسن (پٹنہ)

دانشوری کے تین عناصر ہیں (۱) علم کی روشنی (۲) پرواز تخیل (۳) فکر کی بالیدگی

ڈاکٹر اعجاز علی ارشد (پٹنہ)

پہلے کا ادیب اپنے زمانے کے سماجی اور معاشرتی مسائل پر قلم اس لئے اٹھاتا تھا کہ اس کی ضرورت تھی، آج اردو والے بھی ان امور کو دوسری زبانوں، خصوصاً انگریزی کے توسط سے زیادہ وضاحت اور آسانی کے ساتھ جان سکتے ہیں اور جاننا چاہتے ہیں کیونکہ وہ اردو کے علاوہ دیگر زبانوں سے بھی بخوبی واقف ہیں۔ پہلے یہ صورت نہ تھی اور اردو والوں کا پڑھا لکھا طبقہ بھی دوسری زبانوں سے زیادہ قریب تھا۔ آج بھی جو امور دوسری زبانوں کے ذریعہ ہم تک درست اور وسیع طور پر نہیں پہنچ سکتے ہیں ان کے لئے ہمارے مصنف اردو زبان کا ہی سہارا لیتے ہیں۔ مذہب اس کی ایک مثال ہے، یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ ہمارے بعض ادیب ابھی مذہبی موضوعات پر لکھتے رہے ہیں۔

دانشوری کے کچھ نمونے

دانشوری کیا ہے ؟ ۱۹۸۵ء میں پہلی بار جب خدا بخش لائبریری نے دانشوری مسئلہ چھیڑا تو کئی ایک نے یہ سوال کیا،

۱۹۸۶ء میں جب دوسری بار یہ مسئلہ چھیڑا تو بھی لوگ یہ کہتے پائے گئے کہ یہ دانشوری ہے کیا؟

تیسری بار جب (۱۹۹۱ء) اُردو میں دانشوری کی تلاش ہوئی تو ایک بار پھر یہ سوال چھڑا۔ جواب تو اس وقت بھی دیئے گئے تھے لیکن ہم نے اب یہ مناسب سمجھا کہ سیدھے سیدھے نمونے ہی پیش کر دیے جائیں تاکہ یہ سوال پھر اس طرح نہ چھڑے۔ چند نمونے پیش خدمت ہیں۔

ان میں سے پہلا نمونہ (شاہ فضل الرحمن گنج مرادآبادی '۱۹ ویں صدی' ۱۲۰۸-۱۳۱۳ھ) سو سال سے بھی زیادہ پرانا ہے اور دوسرا شاہ محمد علی مونگیری، (۱۸۴۶-۱۹۲۷ء) ساٹھ ستر سال قدیم ہے۔ تیسرا 'چوتھا' پانچواں قدیم کے بعد جدید (اب ہماری صدی کا دوسرا تیسرا ربع آجاتا ہے) پچاس سال سے اوپر (پروفیسر محمد مجیب وغیرہ) کی مدت پر پھیلا ہوا ہے، یہ عرصہ آزادی سے پندرہ بیس سال پہلے سے آزادی کے پندرہ بیس سال بعد تک لگا لیجیے۔

ان کے بعد 'عہد اخیر' کے چند نمونے!

شعرا کو ہم نے نہیں لیا کہ '۱۹ ویں صدی میں ایسے شعرا اور اس قسم کے اشعار کہنے والوں سے اردو والے کسی حد تک مانوس ہیں اس لیے وہ پھر کبھی' وہ نمونے کا شعر البتہ سن لیجیے:

خبر نگہ کو نگہ چشم کو عدو جانے
وہ جلوہ کر کہ نہ میں جانوں اور نہ تو جانے

بیسویں صدی کے بڑے حصّے کے لیے بھی شعر کو چھوڑ کر ہم نے صرف نثر لی ہے اور وہ بھی چونکہ محض دانشوری کی طرف اشارہ کرنا تھا اس لیے صدی کے تیسرے ربع تک صرف پانچ دانشوروں کو لیا گیا جبکہ اس سلسلے میں ابتک جو ذخیرہ جمع کیا جا چکا ہے ان میں مثلاً کرشن چندر تک شامل ہیں اس سے آپ اندازہ لگا لیجیے کہ یہ ریزہ ریزہ ذخیرہ اندوزی کس کس جہت سے اور کس کس ماخذ سے ممکن ہے۔ تو وہ باقی ماندہ تو کبھی آئندہ، فی الحال صرف دانشوری کی سمت کی طرف بھرپور اشارہ کرنے کے لیے یہ پانچ مصنفوں کے نمونے شاید کافی ہوں۔

یہ عرض کر دینا ضروری ہے کہ شاہ فضل رحمٰن گنج مرادآبادی کی تحریروں پر اُن سرخیوں کو چھوڑ کر جو ابوالحسن علی ندوی صاحب اور ممتاز مفتی صاحب کی دی ہوئی ہیں بقیہ سب ذیلی سرخیاں متن کی مناسبت سے ہم نے اضافہ کی ہیں، مصنف کی طرف سے نہ سمجھی جائیں۔

عہدِ آخر میں البتہ نثر بھی ہے اور کچھ حصّہ نظم بھی!

ع ر ب

انیسویں صدی کے چند نمونے: صوفیہ/علما

○ شاہ فضل الرحمٰن گنج مرادآبادی

○ شاہ محمد علی مونگیری

شاہ فضل رحمٰن گنج مرادآبادی

ملفوظات اور ترجمۂ قرآن سے ایک انتخاب

مولاناؒ کے خمیر میں درد و محبت کی ایسی چنگاری تھی کہ ایک ذرا سی تحریک سے مشتعل ہوجاتی تھی اور آپ پر وجد و کیفیت اور عشق و سرمستی کی ایک حالت طاری ہوجاتی تھی، اکثر زبان مبارک سے قائمؔ کا یہ شعر پڑھتے تھے جو بالکل حسب حال تھا۔ ؎

دل ڈھونڈھا سینہ میں مرے بوالعجبی ہے
اک ڈھیر ہے یاں راکھ کا اور آگ دبی ہے

اس دبی ہوئی آگ کو اگر کوئی چھیڑ دیتا، یا ہوا دیدیتا، تو سارے جسم سے اس کی آنچیں نکلنے لگتیں، اور پاس بیٹھنے والوں کو بھی اُس کی گرمی اور آنچ محسوس ہوئی۔

ایک آیت پر کیفیت

مولوی تجمل حسین صاحب لکھتے ہیں:- ایک بار مولانا محمد علی صاحب وغیرہ کا مجمع تھا، قرآن شریف کا ترجمہ ہوا، رکوع یہ تھا:- وَاذْكُرْ فِي الْكِتٰبِ اِبْرٰهِيْمَ اِنَّهٗ كَانَ صِدِّيْقًا نَّبِيًّا۔ اس کا ترجمہ فرمایا، بعد اس کے وہ آیت پڑھی گئی، جو حضرت اسمٰعیلؑ کے بیان میں ہے:- وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهٖ مَرْضِيًّا۔ ترجمہ فرمایا کہ تھا اپنے رب کا پیارا، یہ فرما کر چیخ ماری، اور آپ پر گویا کیفیت مدہوشی کی طاری ہوئی، اس واقعہ کے بعد دو مہینے سخت علیل رہے[1]۔

ایک مرتبہ جب اس آیت کا ترجمہ پیش ہوا:- ءَاَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُوْنِيْ وَاُمِّيَ اِلٰهَيْنِ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ۔ یعنی حضرت عیسیٰؑ کو حکم ہوگا کہ کیا تم نے آدمیوں سے کہہ دیا تھا کہ

---

[1] فضل رحمانی ص۳۳-۱۲۔

ہم کو اور ہماری ماں کو خدا سمجھیں اور خدا کو خدا نہ سمجھیں، پھر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا گھبرا کر یہ فرمانا:۔ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ یعنی غفورٌ رحیم کا موقع تھا مگر عزیز الحکیم فرمایا، اس وقت واقعۂ قیامت گویا سامنے ہوگیا، اور کیفیت مصیبت قیامت کی سب پر طاری ہوئی، مجھ کو خیال آتا ہے کہ زیادہ حضرت نے اس آیت سے اس آیت[۱] پر چیخ ماری کہ سب کو پل صراط پر سے ایک روز اترنا ہوگا، غرض جس چیز کا بیان مجلس میں ہوتا تھا، پہلے آپ پر کیفیت آتی تھی بعد اس کے بطور عکس موافق استعداد، ہر شخص پر طاری ہوتی تھی[۲]

اللہ کے معنی زبانِ ہندی میں

مولانا سید محمد علی صاحب لکھتے ہیں:۔ ایک روز عصر کے وقت اس کمترین کو نزدیک بلا کر ارشاد کیا، کہ مولوی عبد القادر صاحب کے ترجمے سے دو سو برس پیشتر بھاکھا میں نہایت عمدہ ترجمہ قرآن شریف کا ہوا ہے ہم نے دیکھا ہے، اللہ کا ترجمہ جانتے ہو ہندی میں کیا ہے، میں نے تامل کیا، فرمایا "من موہن" الٰہ کو ولہ یلہ سے بھی مشتق کہتے ہیں، من کہتے ہیں دل کو، موہن موہنے والا، یہ کہتے ہوئے چیخ ماری، اور آہ کی[۳]

حدیثِ دوست

ایک بار مولوی امیر احمد صاحب نے مولوی عبد الکریم صاحب[۴] کو خط لکھا تھا مولوی عبد الکریم صاحب کا دستور تھا کہ کوئی کام بے اجازت حضرت قبلہؒ کے نہیں کرتے تھے، وہ خط حضرتؒ کی خدمت میں پیش کیا، حضرت نے فرمایا کہ اس کے جواب میں لکھ دو:۔ ؎

ما ہر چہ خواندہ ایم فراموش کردہ ایم　　الا حدیث دوست کہ تکرار می کنیم[۵]

---

[۱] وَاِنْ مِّنْكُمْ اِلَّا وَارِدُهَا یہی آیت تھی کہ جس پر آپ نے چیخ ماری۔ [۲] فضل رحمانی ص۳۳۔ [۳] ارشاد رحمانی ص۳۶

[۴] مولانا عبد الکریم صاحب فاضل، صاحب درس تھے، سب چھوڑ چھاڑ کر حضرت مولاناؒ کی خدمت میں آ رہے تھے مولانا کے خلفاء میں ہیں، گنج مراد آباد ہی میں انتقال کیا۔ [۵] فضل رحمانی ص۲۶/۱۔۱۲

محبت ونسبت کے بغیر زندگی بیکار

ایک بار حضرت قبلہؒ کی مجلس میں ایک بڑے معقولی مدرس کا ذکر آیا، پہلے تو اُن کے تضیع اوقاتی پر چند کلمے افسوس کے فرمائے، جس سے اُن مدرس صاحب کی اہانت نکلتی تھی، پھر حضرت قبلہؒ نے فرمایا کہ گو رحمت اُس کی بڑی وسیع ہے، بخشے گا، مگر کس کام کی وہ زندگی، کہ جب اُس میں کوئی بات ہی نہیں پیدا کی[1]

عشق کی دُکان

حضرت مولانا محمد علی صاحب نے فرمایا، کہ ایک بار ہم مرادآباد حاضر ہوئے، حضرت قبلہؒ نے فرمایا کہ:۔ تم نے کوئی عشق کی دُکان دیکھی ہے؟۔ ہم نے سکوت کیا، پھر آپ نے خود ہی فرمایا کہ:۔ ہم نے دو دُکانیں دیکھی ہیں، ایک شاہ غلام علی صاحبؒ اور دوسری حضرت شاہ آفاق رحمۃ اللہ علیہ کی کہ اس دُکان میں سودا عشق کا بکا کرتا تھا۔[2]

اللہ رسُول پر جان قربان کرنا چاہیئے

مولانا محمد علی صاحب فرماتے ہیں کہ ایک روز ارشاد فرمایا، کہ:۔ پڑھنے پڑھانے سے کیا ہوتا ہے، دیکھو میں کچھ قرآن شریف پڑھ لیتا ہوں اور تھوڑا سا کچھ اور، پھر لطف میں آ کر فرمایا کہ اللہ رسُول پر جان قربان کرنا چاہیئے، اس سے سب کچھ ہوتا ہے، اور چند شعر پڑھے، جن میں سے دو شعر یہ ہیں،۔ ؎

سحر میں سامری کے کیا قدرت ٭ تیری آنکھوں میں جو اثر دیکھا

ہجوم داغ نے سیرے یہ گلفشانی کی ٭ کہ اُس نے آپ تماشے کو مہربانی کی[3]

پریم کا پیالہ

ایک جوان لڑکا، طالب خدا حضرتؒ کی خدمت میں آیا، آپ نے از روئے امتحان مسجد سے نکلوا دیا، جب دروازہ کھلا، احمد میاں صاحب اُس کا ہاتھ پکڑ کر مسجد میں لے آئے، پھر آپ نے کچھ نہ فرمایا، بعد نماز کے اُس کو بلا کر مطلب پوچھا، کہا پریم کا پیالہ پلا دو،

---

[1] فضل رحمانی صفحہ ۱۳۰-۱۳۱۔ [2] فضل رحمانی (حصہ دوم) صفحہ ۲۹۔ [3] ارشاد رحمانی صفحہ ۳۳۔

آپ نے شربت منگاکر آدھا خود نوش فرمایا، اور آدھا اُس کو پلا دیا اور فرمایا کہ چلا جا۔ وہ کامیاب رُوانہ ہوگیا۔[1]

اللہ کی محبت میں مزہ

ارشاد ہوا کہ:۔ اللہ کی محبت میں جو مزہ ہے وہ جنت کی چیزوں میں نہیں ہے، حور و قصور اور کھانے کی چیزیں اور حوضِ کوثر ان سب کا مزہ اس مزہ کے روبرو کچھ نہیں ہے، عاشقوں کو جنت بھی اسی وجہ سے پسند ہوگی کہ اُنھیں اُنھی کا جمال ہے۔ ؎

عاشقاں را روزِ محشر با قیامت کار نیست
کارِ عاشق جز تماشائے جمالِ یار نیست

ہمیں یہ مزہ قرآن مجید پڑھنے میں آتا ہے، جنت میں جب ہمارے پاس حوریں آئیں گی تو اُن سے کہیں گے کہ آؤ ذرا قرآن مجید تو سُن لو، بعض مرتبہ ایسی کیفیت طاری ہوئی کہ قریب تھا کہ دم نکل جائے، مگر حضرت (شاہ محمد آفاق صاحبؒ) پاس بیٹھے ہوئے تھے، اللہ کے فضل سے بچ گئے۔[2]

دردِ عاشق

مولانا محمد علی صاحب نے ایک مرتبہ مزاجِ مبارک کا حال دریافت کیا، کمر میں درد تھا، فرمایا کہ:۔ ہم ہمیشہ اچھے رہتے ہیں، اور یہ شعر پڑھا۔ ؎

نزدِ عاشق درد و غم حلوا بود ٭ گرچہ با دیگر کساں بلوا بود

پھر اور مضامینِ عشقیہ اور اشعار زبانِ فیض ترجمان سے جوش میں نکلے جس سے بہت کچھ کیفیت اور گریہ رہا۔[3]

اہلِ درد اور اہلِ محبت کو بڑی مدد اشعارِ عاشقانہ سے ملتی ہے، اس "حدیثِ دیگراں" میں وہ "سرِّ دلبراں" بیان کرتے ہیں، اور دلوں کا سرجوش ان اشعار کی راہ سے نکلتا ہے، کسی عرب

---

[1] مجموعۂ رسائل تصوف ص۶۵ [2] ارشادِ رحمانی ص۱۵ [3] ارشادِ رحمانی ص۸

شاعر نے سچ کہا ہے۔ ؎

سقونی وقالوا لا تغن ولو سقوا

جبال سلیمی ما سقیت لغنت

"مجھے جام محبت پلایا اور ترنم اور نغمہ سرائی سے منع کیا، حالانکہ پہاڑ کو بھی اگر یہ جام پلا دیا جائے تو وہ نغمہ سرا ہو جائیں"

مولانا لطف و شفقت کے وقت بکثرت شعر پڑھتے، اللہ تعالیٰ نے ایسا مذاقِ سلیم عطا فرمایا تھا کہ جو شعر زبان سے نکلتا وہ انتخاب ہوتا، اور دل کی کیفیت کا صحیح ترجمان، اُن کی قلبی کیفیت پڑھنے کا لطف اور موقع بھی اس شعر میں جان ڈال دیتا، اور سننے والوں کے دل پر نقش ہو جاتا۔

اشعار عاشقانہ مولانا محمد علی صاحب لکھتے ہیں: حضرت قبلہؒ کو اشعار کثرت سے یاد ہیں اور جس مجلس میں آپ لطف میں آ کر اشعار پڑھنے لگتے ہیں، وہ صحبت بھی عجیب لطف کی ہوتی ہے جس کے مزے کو دل ہی جانتا ہے، نہایت مناسب معلوم ہوتا ہے، کہ چند اشعار جو آپ کی زبانِ فیض ترجمان سے نکلے ہیں، اور اس وقت پیشِ نظر ہیں، ہدیۂ اہلِ مذاق کروں، ایک روز بعد نمازِ صبح حسب معمول حضرت مراقب تھے، اور یہ کمترین پیچھے بیٹھا ہوا تھا کہ رقت طاری ہوئی، آپ فارغ ہو کر کھڑے ہوئے، میں اُسی حالت میں تھا، آپ نے مجھے دیکھ کر یہ شعر پڑھا۔

اے خوش آں چشمے کہ گریاں می نمود

اے خوش آں جانیکہ بریاں می نمود

اس شعر کے سنتے ہی میں از خود رفتہ ہو گیا۔ رباعی۔ ؎

آں کس کہ ترا شناخت جاں را چہ کند | فرزند و عزیز و خانماں را چہ کند

دیوانہ کنی ہر دو جہانش بخشی | دیوانۂ تو ہر دو جہاں را چہ کند

صحیح بخاری کا سبق ہو رہا تھا، اس میں وہ حدیث آئی کہ لوگ صحابۂ کرامؓ کو اور اُن کے بعد تابعین کو تلاش کیا کرتے تھے تاکہ اُن کی برکت سے دشمن پر فتح یابی چاہیں، اس وقت حضرتؒ نے یہ شعر پڑھا:۔

سرسبز سبزہ ہو جو ترا پائمال ہو
ٹھہرے تو جس شجر کے تلے وہ نہال ہو

ریتا شاہ جو ایک کامل درویش تھے، اُن کا ایک مرید "پھر مانگ" لکھا تا پھرتا تھا، حضرت نے فرمایا کہ وہ میرے پاس آیا، اور مجھ سے بھی لکھنے کی درخواست کی، میں نے کہا کہ ہم نہیں لکھتے، یہ تو بتاؤ کہ تم کیوں لکھواتے ہو، اُس نے کہا مرشد نے کہا ہے اور میں کچھ نہیں جانتا، حضرتؒ نے فرمایا کہ ہم سے سنو، اور یہ قطعہ اُسے سنایا۔ قطعہ:۔

کس نے پھر مانگ کہا کس نے منگایا مجھ کو — کس نے دیوانہ صفت آپ پھرایا مجھ کو
تو وہ داتا ہے کہ سیری نہیں دینے سے تجھے — لذتِ جود نے پھر مانگ سکھایا مجھ کو

یعنی اُدْعُونِیْ اَسْتَجِبْ لَکُمْ قرآن مجید میں فرمایا۔

ایک روز حضرتؒ سورۂ مریم پڑھ کر اس کا ترجمہ فرماتے تھے، حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کے حال میں یہ آیت آئی:۔ وَکَانَ عِنْدَ رَبِّہٖ مَرْضِیًّا، اس کا ترجمہ کیا "اور تھا اپنے رب کا پیارا" اور زور سے چیخ ماری اور سکوت کیا، پھر یہ شعر پڑھا:۔

ہمارے پاس ہے کیا جو فدا کریں تجھ پر
مگر یہ زندگیٔ مستعار رکھتے ہیں

اُسی روز آپ بیمار ہوئے، اور بعض اوقات یہی شعر پڑھتے تھے، جس کی وجہ سے ارادتمندوں کو ہراس ہوتا تھا۔

یہ شعر بھی اکثر آپ کی زبان مبارک سے سنا گیا۔ ؎

ہجوم داغ نے میرے یہ گلفشانی کی　　کہ اس نے آپ تماشے کو مہربانی کی

دل میں سو سو بار وارُوں جانا مجھے　　اس میں سودائی کہے یا کوئی دیوانہ مجھے

دل کس کی چشم مست کا سرشار ہو گیا　　کس کی نظر لگی کہ یہ بیمار ہو گیا

ہندی اشعار

ہا تمن مور لبُد گیو توہیں　　تمرن تور بسر گیو موہیں

اپنے پیا پر تن من واروں، جو واروں سو تھوڑا رے
ندیا کنارے مورلا بولے، میں جانوں پیا مورا رے

گونا کے باجے باجن لاگے، انگنا میں تمہاری بجاؤں
ان کے نام کی آس لاگی ہے، جن کا محمدؐ ناؤں

جائیے کس واسطے اے درد میخانہ کے بیچ　　اور ہی مستی ہے اپنے دل کے پیمانہ کے بیچ

کیا کریں سیر چمن یاں آرزو کچھ اور ہے
گل کو کیا سونگھیں دماغ اپنے میں بو کچھ اور ہے

ایک مرتبہ فرمایا کہ بوڑھے ہونے سے کچھ آتش محبت کم نہیں ہو جاتی، بلکہ زیادہ ہو جاتی ہے، اور یہ شعر پڑھا:۔

دل ڈھونڈھنا سینہ میں مرے بوالعجبی ہے ؞ اک ڈھیر ہے یاں راکھ کا اور آگ دبی ہے[1]

مولوی سید تجمل حسین صاحب کہتے ہیں، ایک بار بوقتِ رخصت ارشاد ہوا:۔

دیدۂ سعدی و دل همراه تست ؞ تا نہ پنداری کہ تنہا می روی[2]

ملاواں کے راستہ میں ایک باغ پڑا، اس میں کھڑے رہے، اور فرمایا:۔

بادِ نسیم آج بہت مشکبار ہے ؞ شاید ہوا کے رخ پہ کھلی زلفِ یار ہے

شعر فرمودۂ حضرتؒ:۔

جب عشق میں تیرے بھر گئے ہم   تو ہی رہا گذر گئے ہم
تیرے ہی طرف کو راہ نکلی   بھولے بھٹکے جدھر گئے ہم

آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم سے تعلّق و عشق

مولوی تجمل حسین صاحب اور نواب نور الحسن خاں لکھتے ہیں کہ حضرتؒ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ذکر میں پڑھا:۔ جن گلیاں محمدؐ چلیس وہ گلیاں میں ملکن ہو ردن[3]؞

ایک نعتیہ شعر اور کیفیت

۸ ربیع الاول کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کچھ فضائل بیان کر کے آپ نے اس شعر کو دو مرتبہ پڑھا:۔

سرسبز سبزہ ہو جو ترا پائمال ہو ؞ ٹھہرے تو جس شجر کے تلے وہ نہال ہو

اس وقت حاضرین کی عجیب کیفیت تھی کہ دلگدازی سے سب پر ایک حالتِ رقت طاری تھی۔[4]

---

[1] ارشادِ رحمانی ص۵۱-۵۲ ۔ [2] فضلِ رحمانی ص۲۵ ۔ [3] فضلِ رحمانی ص۶۵ و مجموعۂ رسائل تصوف ص۵۳ ۔
[4] تواریخ نامہ ص۲ ۔

قرآن وحدیث کے الفاظ کے ہندی ترجمے

مولانا کو اللہ تعالیٰ نے بڑا بلند اور پاکیزہ ادبی ذوق عطا فرمایا تھا۔ اس کا کچھ اندازہ ان اشعار سے ہوتا ہے جو آپ کبھی کیفیت اور ذوق میں آکر پڑھتے تھے، اور جن میں سے بہت سے اوپر گزر گئے ہیں۔ یہاں کچھ مثالیں آپ کے اردو اور ہندی ترجمہ کی پیش کی جاتی ہیں جن سے عربی اور ہندی دونوں زبانوں کے صحیح ذوق اور ایک زبان کے مفہوم اور محاورہ کو دوسری زبان میں ادا کرنے کی قابلیت کا اندازہ ہوتا ہے، اس کا ذوق وہی لوگ لے سکتے ہیں، جو دونوں زبانوں کے ادا شناس اور لذت آشنا ہوں۔

ایک حدیث کا ترجمہ ایک مرتبہ جناب مولانا لطف اللہ صاحب کانپور میں ملاقات کو حضرت مولانا صاحب قبلہ قدس سرہٗ کے پاس تشریف لائے، آپ عبدالرحمٰن خاں کے محلہ میں ٹھہرے ہوئے تھے، مسلم شریف دیکھ رہے تھے، ایک حدیث پڑھی، کہ:۔ يَضْرِبُوْنَ مَشَارِقَ الْاَرْضِ وَمَغَارِبِهَا۔ ترجمہ اس کا فرمایا، کہ:۔ مارے مارے پھرتے تھے پورب پچھم۔[1]

نسبت کا ترجمہ ہم نے معنی نسبت کے پوچھے، ارشاد ہوا:۔ "نسبت کے معنی لگاؤ ہیں"۔[2]

درود کا ترجمہ درود کا ترجمہ فرمایا:۔ "اللہ صاحب کا دولار اور پیار محمدؐ صاحب پر"۔[3]

تجلی کا ترجمہ فَلَمَّا تَجَلّٰى رَبُّهٗ لِلْجَبَلِ کا ترجمہ فرمایا:۔ "جب ان کا نور اجیالا ہوا"۔[4] ایک مرتبہ "تجلی" کا ترجمہ کیا:۔ "کچھ دیکھا کچھ نہیں دیکھا"۔

---

[1] فضل رحمانی ص۳۶۔ [2] ایضاً ص۱۳۶۔ [3] ایضاً ص۱۳۰۔ [4] ایضاً ص۱۳۰۔

بدیع کا ترجمہ

حکیم صاحب (عظمت حسین صاحب) نے کہا، کہ مولانا عبدالحی صاحب تشریف لائے تھے، کہ آپ نے اُن کے سامنے اس آیت کا ترجمہ فرمایا: "بدیع السّمٰوات والارض" انوکھے بنانے والے زمین و آسمان کے، مولانا موصوف بہت خوش ہوئے[1]۔

نفی اثبات کا ترجمہ

نواب نورالحسن خاں مرحوم لکھتے ہیں، کہ آپ نے "نفی اثبات" کا ترجمہ "توڑ جوڑ" فرمایا[2]۔

زینۃ الحیٰوۃ

نواب صاحب لکھتے ہیں:- ایک صاحب نے حضرتؒ سے یہ ترجمہ نقل فرمایا:- "المال والبنون زینۃ الحیٰوۃ الدنیا۔ دھن اور پوت سنگار ہے جیتے جی کا"[3]۔

ترجمۂ قرآن کے کچھ نمونے

مولانا نے اپنے زمانہ کی بے تکلف ہندی بھاشا میں قرآن مجید کی کچھ سورتوں اور حصّوں کا ترجمہ فرمایا تھا، جو ایک بار گلشن ابراہیمی پریس لکھنؤ سے شائع ہوا تھا، اور اب نایاب ہے، یہ ترجمہ مولانا کی قرآن فہمی، ادبی ذوق، اور لطافتِ طبع کا نمونہ ہے، یہاں اس کے کچھ نمونے پیش کئے جاتے ہیں:-

وسع کرسیہ السّمٰوات والارض	اسکی راج چوکی میں سارے اکاس اور دھرتی سمائے ہیں۔
ولا یؤدہ حفظھما	اور ان کی چوکسی اس کو تھکاتی نہیں۔
لا تحملنا ما لا طاقۃ لنا بہ	نہ رکھ ہم پر وہ کہ جس کا ہم کو بوتا نہیں۔
وآتیناہ الحکم صبیًّا	اور ہم نے اس کو بچپن میں سوجھ بوجھ دی۔
وبرًّا بوالدیہ	اور اپنی ماتا پتا کا سپوت پوت تھا۔

---

[1] فضل رحمانی (جلد ثانی) ص۴۲۔ [2] گنجینۂ فقر، مجموعہ رسائل تصوف ص۴۳۔

[3] وادیٔ الفت، از نواب نورالحسن خاں مرحوم، شامل مجموعۂ رسائل تصوف ص۱۸۱۔

وکنت نسیا منسیا	اور بھولی بسری ہو جاتی ۔
والسلام علی یوم ولدت	اور مجھ پر جس دن جنم لیا سکھ چین ہے ۔
فاختلف الاحزاب من بینھم	پیچھے کر لوگوں کے جتھے آپس میں اینچا کھینچی میں پڑے ۔
قال سلام علیك	(ابراہیم نے کہا) اچھا پتا جی تو سکھی رہ ۔
لا یسمعون فیھا لغوا	وہاں وہ بک بک جھک جھک نہیں سنیں گے ۔
اطلع الغیب	کیا اس نے ان دیکھا جھانک لیا ہے ۔
لا یملکون الشفاعة	کوئی کسی کے لئے کہنے سننے کی سکت نہیں رکھے گا ۔
ھل تحس منھم من احد او تسمع لھم رکزا	کیا تو ان میں سے کسی کی آہٹ پاتا یا ان کی بھنک سنتا ہے ۔
یسئلہ من فی السموات والارض	سارا سنسار اسی کے دوارے کا بھکاری ہے ۔
اذ ذھب مغاضبا	جب وہ جھنجھلا کر چلے ۔
ذلك یوم التغابن	یہی ہار جیت کا دن ہے ۔
الذی بیدہ الملك	جس کے ہاتھ میں راج پاٹ ہے ۔
فکیف کان نکیر	پھر کیسی میری مار پڑی ہے ۔
نحن خلقناھم وشددنا اسرھم	میں نے ہی تو ان کو گڑھا ہے، اور انکے پکے جوڑ جوڑے ہیں ۔
انا صببنا الماء صبا	ہم نے جھا جھم برکھا برسائی ۔
ثم شققنا الارض شقا	پھر تڑا تڑ دھرتی پھاڑی ۔
ووجوہ یومئذ علیھا غبرة ترھقھا قترة ۔	اور کتنی تھوتڑیاں اُس دن دھول بھری ہیں، اور ان پکلونس چڑھی ہوئی ہے ۔

(ماخذ :- سید ابوالحسن علی ندوی : تذکرہ شاہ فضل رحمن گنج مرادآبادی)

شاہ محمد علی مونگیری

مکاتیبِ محمدیہ سے ایک انتخاب

فتنہ تکفیر

اب تو فتنہ کا زمانہ ہے خداوند تعالیٰ کی صفت اضلال کا زور و شور ہے اس وقت کی گمراہی اور تکفیر کا کیا پوچھتے ہو ہر جگہ ہر گروہ بلکہ ہر شخص نے اپنے فہم اور خیال کے بموجب بزرگی کی علامت قرار دے رکھی ہے، جب اس کے خلاف کسی کو پاتا ہے تو اس پر طعن کرتا ہے اور کچھ نہ کچھ کہہ دیتا ہے۔ ہندستان میں چار خاندان نقشبندیہ، قادریہ، چشتیہ، سہروردیہ زیادہ مشہور ہیں پھر بعض مقام پر یہ دیکھا جاتا ہے ہر ایک اپنے تئیں اہل حق اور ہادی سمجھتا ہے اور دوسرے کو گمراہ اور کافر بناتا ہے جس کا مطلب ہر ایک فہمیدہ یہی سمجھتا ہے کہ ان کی غرض یہ ہے کہ مخلوق سب سے متنفر ہو کر ہمارے ہی طرف متوجہ ہو اور کسی کی طرف توجہ نہ کرے، جو کچھ نفع دنیاوی ہو ہمارا ہی ہو، حالانکہ ان چاروں خاندان کی مثال جیسے ظاہر میں مذاہب اربعہ یعنی حنفیہ شافعیہ مالکیہ حنبلیہ کی ہے کہ کوئی فرقہ دوسرے کو کافر نہیں کہہ سکتا اور نہ اب کوئی کہتا ہے البتہ کسی وقت ان میں بھی گمراہی اور تکفیر کا بازار گرم رہا ہے، تاریخ کے علاوہ کتب فقہ سے بھی یہ امر ظاہر ہوتا ہے۔ غرض کہ بہت سے اسباب کم فہمی یا نفس کی شرارت سے سابق میں پیش آئے ہیں جن کی وجہ علما، کاملین اور اہل اللہ کو لوگوں نے الزام دیے ہیں۔ اہل نظر پر پوشیدہ نہ ہوگا کہ حضرت معروف کرخی اور حضرت ذوالنون مصری علیہما الرحمہ پر زندیق اور ملحد ہونے کا فتویٰ دیا گیا ہے اور حضرت بایزید بسطامی اور حضرت ابوبکر شبلی کو کافر بنایا گیا ہے، حالانکہ یہ حضرات سرگروہ اولیاء اللہ ہیں عامہ اہل سنت کے نزدیک۔ اور امام اعظم ابوحنیفہ کو اس وقت میں مرجیہ وغیرہ کہا گیا اور اب بھی جو کچھ کہتے ہیں اسے واقف کار حضرات خوب جانتے ہیں۔ امام شافعی کو امام مالک کو رافضی وغیرہ کہا گیا ہے، حنبلیوں نے اشعریوں کو کافر کہا اور اشعریوں نے حنبلیوں کو، علامہ زبیدی نے شرح احیاء العلوم میں اور امام غزالی نے تفرقہ وغیرہ میں اس کی تصریح کی ہے۔ پھر مجدد علیہ الرحمہ بھی انہیں کاملین کے زمرے میں ہیں وہ کیوں کر بچتے۔ شاید تم کو معلوم ہو کہ امام غزالی جو اس وقت امام کے لقب سے مشہور ہیں اور جن کی تصانیف جس قدر منزلت کی نظر سے دیکھی جاتی ہیں وہ بھی کسی وقت کافر کے لقب سے پکارے جاتے تھے، اور ان کی تصانیف جلائی گئی ہیں۔

حضرت محی الدین ابن عربی جنکو حضرات چشتیہ قادریہ اپنا مقتدا اور قطب جانتے ہیں ان کو بڑے بڑے مستند علماء نے بہت برے الفاظ سے یاد کیا ہے۔ ملا علی قاری جو اس وقت ہر گروہ اہل سنت میں مستند مانے

جاتے ہیں انہوں نے حضرت ممدوح کو اکفر الکفرۃ اور انجس من الیہود والنصاری کہا ہے۔

(مکاتیب محمدیہ حصہ اول ص ۔ ۲۸، ۲۹)

بس وہی وہ ۔ یا ہم بھی!

وحدت شہود کا مطلب یہ ہے کہ اس خالق بے چوں کی ذات مخلوق کی ذات سے بالکل علٰحدہ اور غیر ہے مگر سالک کو غلبہ محبت الٰہی سے یہ حالت پیش آتی ہے کہ وہ اسی ایک ذات کا مشاہدہ کرتا ہے اور دوسرا اسے نظر ہی نہیں آتا یوں کہا جائے کہ جب کثرت اذکار اور اشغال اور مرشد کی صحبت کی اور توجہ سے اس ذات کے انوار پیش نظر ہوتے ہیں تو ان کی روشنی غیر کو چھپا لیتی ہے جس طرح آفتاب کی روشنی ستاروں کو چھپا لیتی ہے اور دن کو ستارے نظر نہیں آتے حالانکہ ستارے موجود ہیں ناپید نہیں ہوگئے، مگر آفتاب کی روشنی ایسی غالب ہے کہ ستاروں پر نظر پڑ ہی نہیں سکتی ۔ الغرض ارباب وجود اور ارباب شہود اس امر میں متفق ہیں کہ سالک راہ خدا کی یہ حالت ہوتی ہے وہ ایک ہی ذات کو دیکھتا ہے دوسرا اسے نظر نہیں آتا مگر اختلاف اس میں ہے کہ دوسری شے جو اس ذات بے چوں کی غیر ہو واقع میں ہے یا نہیں ۔ وحدت شہود والے کہتے ہیں ہے، اور تمام عالم جیسے لوگ دیکھ رہے ہیں یہ اس ذات کی غیر ہے اور وحدت وجود ماننے والے کہتے ہیں کہ اس کی غیر کوئی شے نہیں ہے۔

ہر چہ آید در نظر غیر از تو نیست   یا توئی یا بوے تو یا خوے تو

اس اختلاف سے یہ تو بخوبی ثابت ہوتا ہے کہ اصحاب حال اپنی حالت میں جو معائنہ کریں یا جس امر کا انہیں یقین اور اعتماد ہو جائے اس کا واقع میں صحیح ہونا ضروری نہیں ۔ اب اس کی صحت معلوم کرنے کے لیے کوئی سبیل نہیں ہے بجز اس کے کہ کلام خدا اور کلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کی جائے اور اس میں اس کی صحت دریافت کی جائے ۔ مگر معاملہ نازک ہے کہ وہاں سے بھی صاف فیصلہ نہیں ہوتا۔ بعض کلام اہل وجود کے مؤید ہیں بعض اہل شہود کے ۔ مثلاً قرآن مجید میں ہے ھو الاول والآخر الظاھر والباطن یعنی وہی اول ہے وہی آخر ہے وہی ظاہر ہے وہی پوشیدہ ہے ۔ اس آیت کا ظاہر صریح اہل وجود کا مؤید ہے ۔ اسی طرح حدیث میں آیا ہے اللھم لاشئی الاانت اے اللہ تو ہی ہے تیرے سوا کوئی نہیں ہے ۔ دوسری حدیث قدسی ہے غالباً اس کے الفاظ یہ ہیں یوذینی ابن آدم یسب الدھر وانا الدھر یعنی انسان زمانے کو برا کہتا ہے حالانکہ زمانہ میں ہوں ۔

اہل شہود کی مؤید وہ آیتیں ہیں جن میں خداوند تعالیٰ کی معیت یا قربت مخلوق کے ساتھ یا احاطہ کرنا مذکور ہے۔ مثلاً واللہ معکم اینما کنتم اللہ تمہارے ساتھ ہے تم جہاں ہو، نحن اقرب الیہ من حبل الورید، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ ہم بندہ کی شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہیں، واللہ من ورائھم محیط، اللہ انہیں گھیرے ہوئے ہے' اس طرح ارشاد خداوندی ہے مایکون من نجوی ثلثۃ الا ھو رابعھم ولا خمسۃ الا ھو سادسھم ولا ادنیٰ من ذٰلک ولا اکثر ھم ولامعھم یعنی کوئی تین شخص مشورہ نہیں کرتے مگر وہ یعنی اللہ ان کا چوتھا ہوتا ہے اگر پانچ شخص مشورہ کرتے ہیں تو وہ چھٹا ہوتا ہے یا اس سے کم و بیش ہوں مگر وہ ان کے ساتھ ہے' ان آیتوں سے دو باتیں بہ دلالت واضح ثابت ہوتی ہیں' ایک یہ کہ خدا تعالیٰ اور بندہ علحدہ علحدہ ہیں جب تک دو نہ ہوں تو یہ نہیں کہہ سکتے یہ چیز اس کے ساتھ ہے یا اس کے قریب ہے' ساتھ ہونے کے لئے قریب ہونے کے لئے دو کا ہونا ضروری ہے آخر میں آیت میں تصریح ہے کہ وہ تین ہیں تو یہ چوتھا ہے' وہ پانچ ہیں تو یہ چھٹا ہے' اس سے بخوبی ظاہر ہوتا ہے کہ اس بےچوں کی ذات بندے کی ذات سے علحدہ ہے اور اہل شہود کا یہی دعویٰ ہے' دوسری بات یہ ہے کہ خدا تعالیٰ ہر شخص کے ساتھ ہے اس سے علحدہ نہیں ہے اگر انہیں تاویل کر کے پہلی آیت اور حدیث کے مطابق کیا جاوے تو اہل شہود پہلی آیت اور حدیثوں میں تاویل کر کے ان آیتوں کے مطابق کریں گے، غرض کہ تاویل کا باب بہت وسیع ہے البتہ یہاں ایک نازک بات ہے کہ یہ معیت اور قربت کس طرح ہے علم سے ہے یا ذات سے ہے، ہم نہیں کہہ سکتے۔

این معیت در نیابد عقل و ہوش ۔۔۔ زین معیت دم مزن بنشین خموش

جب بندہ اس ذات بےچون و بےچگوں اور اس کی صفات کی ماہیت سے ناواقف ہے اور عقل اس کے ادراک سے عاجز ہے تو اب جس نے کچھ کہا اپنے علم یا اپنی حالت کے بموجب کہا۔

(۳۶)

تصوف پڑھنے کی نہیں کرنے کی چیز ہے

تم وحدت الوجود اور وحدت الشہود کی نسبت دریافت کرتے ہو کہ کون حق پر ہیں اور دونوں کا حاصل مطلب کیا ہے۔ اول تو جان لو کہ یہ ان ضروریہ عقاید میں نہیں ہے جس کا جاننا اور ماننا ہر مسلمان پر ضروری ہو یہی وجہ ہے کہ ہمارے اکابر نے عقاید کی کتابوں میں اس کا ذکر نہیں کیا یہ مسئلہ اس قدر نازک ہے کہ علماء اور عرفا کی عقل حیران ہے پھر عوام کا کیا ذکر ہے۔ اب رہا اس کا بیان' اس کی کیا کہوں، دراصل تو یہ حالت

تقریر یا تحریر میں نہیں آسکتی اس لیے جس طرز سے بیان کیا گیا ہے یا بیان کیا جائے لوگ اس کے سمجھنے میں غلطی کرتے ہیں اور بڑھتے بڑھتے بے دینی کی حد تک پہنچ جاتے ہیں میں نے کم سنی میں حضرت شاہ کرامت علی علیہ الرحمہ سے ایک رسالہ تصوف کا پڑھنا شروع کیا مگر اسی میں آپ کی ایسی حالت ہوئی کہ اور دیر تک چہرہ کی حالت متغیر رہی دیر بعد آہستہ سے فرمایا کیا بیان کروں جب دیکھوگے تو جان لوگے۔ یعنی اس کی کیفیت بیان میں نہیں آسکتی دیکھنے سے تعلق رکھتی ہے۔ میں نے اسی روز سے اس رسالہ کا پڑھنا چھوڑ دیا اور خیال کیا کہ تصوف پڑھنے کی چیز نہیں ہے کرنے کی چیز ہے۔ بااینہمہ تمہارا اصرار ہے اس لیے مختصراً کچھ لکھتا ہوں۔

موجوں کو دریا نہیں کہتے

صوفیہ کی اصطلاح میں وجود مطلق خدائے تعالیٰ کو کہتے ہیں اور وجود کے معنی موجود کے ہیں اس لیے وحدت الوجود کا حاصل ہوا کہ موجود صرف ایک ذات ہے اور عالم اور اس میں جس قدر نیرنگیاں ہیں وہ اس موجود کے اطوار اور اس کی شانیں ہیں۔ جس طرح دریا میں لہریں اور موجیں طرح طرح کی اٹھتی ہیں کسی وقت اس دریا کی سطح پر حباب جسے بلبلہ کہتے ہیں، کسی وقت وہی دریا کا پانی سردی سے جم کر تخ ہو جاتا ہے اور چمکتی ہوئی چٹانیں دکھائی دیتی ہیں، مگر حقیقت میں وہی دریا کا پانی ہے جو طرح طرح کی شانوں سے نظر آتا ہے۔ مگر دریا ایک متناہی چیز ہے اس لئے اس کی مختلف حالتیں کتنی ہی ہوں مگر متناہی ہوں گی، اور اس ذات بیچوں کی ذات غیر متناہی جسکی کچھ انتہا نہیں ہمیشہ ہر وقت میں ازل سے لیکر ابد تک بے بے شمار اطوار سے اس کی شانوں کا ظہور رہا ہے اور ہوتا رہیگا، اس کی مرضی کے مطابق نئے نئے رنگ سے اس کی جلوہ گری ہوتی ہے کل یوم ھو فی شان کا یہی مطلب ہے۔ اب یہاں نازک بات یہ ہے کہ جس طرح اس موج کو یا حباب کو یا اس برف کو دریا نہیں کہتے، اور دریا میں جو عظمت وشان اور جو اس میں قدرت ہے وہ اس موج وغیرہ میں نہیں ہے، اسی طرح اس بیچون وچگوں کی شانوں کو خدا نہیں کہہ سکتے۔ حضرت خواجہ باقی باللہ رحمہ اللہ وعلیہ ایک مختصر رسالہ میں فرماتے ہیں "عارف خدا را عین ہمہ داند ودر ہمہ یعنی آنکہ ہیچ یکی را خدا گوید وخدای را ورای ہمہ باید بی آنکہ دوئی درمیان آید کار عارف ہمہ ضد در ضد است وحیرت در حیرت" جو حضرات وحدت الوجود کو دیکھ رہے ہیں ان کا حاصل مطلب یہی ہے مگر یہی حضرات یہ بھی فرماتے ہیں

ای برتر ازان ہمہ کہ گفتند — وآنجا کہ بدید ہم جفتند
توحید تو ہر کہ راند در قیل — در مورچہ زد عماری فیل

(ص - ۳۸، ۳۹)

کچھ نہ تھا تو سب کہاں سے آگیا

پٹنہ کے ایک عالم تھے انہوں نے کہا کہ وحدت وجود میں لوگ بہت اختلاف کرتے ہیں آج کل ہمارے ضلع میں بہت جھگڑا ہو رہا ہے آپ کیا فرماتے ہیں۔ آپ نے فرمایا کہ جھگڑا کرنے والوں کو پانچ پانچ مارو انہیں ایسے جھگڑوں سے کیا ملتا ہے۔ انسان کو اپنے نفس سے جھگڑنا چاہیے، اس سے فراغت ملنا مشکل ہے۔ غرضکہ اصل بات کی طرف آپ نے توجہ نہ فرمائی۔ معلوم ہوا کہ جھگڑنے والے محض نفسانی حضرات تھے انہیں وحدت وجود اور شہود سے کچھ تعلق نہ تھا۔ ایک صاحب نے عرض کیا کہ حضرت فلاں صاحب وحدت وجود میں بہت غرق رہتے ہیں، ہر شے کو خدا کہہ دیتے ہیں۔ ارشاد فرمایا یہ چہ وحدت ہے اس کا مطلب میں تو یہی کہتا کہ ایسا کہنا جاہل چماروں کی سی بات ہے۔ صاحب کمال وحدت وجود کے قائل، ہر شے کو خدا نہیں کہتے۔ غرض کہ یہاں بھی اصل بات کی نسبت کچھ نہیں فرمایا۔ معلوم ہوا کہ مخاطب اس کے اہل نہ تھے۔ ایک مرتبہ شب کو دو بجے تنہائی میں میں نے دریافت کیا وحدت وجود کی نسبت حضور کیا فرماتے ہیں ارشاد ہوا جب کچھ نہ تھا تو یہ سب کچھ کہاں سے آگیا۔ جواب میں مختصر جملہ فرمانے کی عادت تھی اس لیے زیادہ دریافت کرنے کی جرأت نہ ہوئی۔ مگر میرے سوال کے جواب میں جو جملہ آپ نے فرمایا اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جو کچھ موجود ہوا وہ سب اسی ذات پاک سے موجود ہوا، جیسا کہ اہل وحدت کہتے ہیں اس کی شرح اس طرح ہو سکتی ہے کہ بعض روایات میں آیا ہے کان اللہ ولم یکن معہ شیٔ یعنی ایک وقت ایسا تھا کہ اللہ کے سوا کچھ نہ تھا، محض عدم تھا جو کسی امر کی صلاحیت نہیں رکھتا تھا، پھر جو کچھ وجود میں آیا اسی کی ذات سے ہوا۔ (مکاتیب محمدیہ ج ۲ ص ۔ ۱۳، ۱۴)

اللہ رسولؐ سے محبت
اصل کسوٹی

اگلے زمانے میں دو قسم کے علما تھے۔ ایک تو وہ بزرگ جن کے انفاس متبرکہ سے عالم فیضیاب ہوتا تھا اور وہ تفسیر اور حدیث اور علم احکام میں کمال رکھتے تھے اور طالبین خدا کو اس کی طلب کے راستے بتاتے تھے ان کا دم ہنلہت غنیمت تھا اور چونکہ وہ وقت اہل اسلام کے عروج کا تھا اس لیے اس گروہ کو اپنے فن میں کمال پیدا کرنے کا پورا موقع ملتا تھا۔ اہل دنیا کو بہ سبب دینداری کے ان کی طرف حاجت ہوتی تھی اور خلقت کے ماوی اور ملجا ٹھہرتے تھے۔ اس وقت جب کہ فلسفہ یونانی کا زور شور ہوا اور انواع اقسام کے اسلام پر حملے ہونے لگے تو خلفائے زمانہ کو توجہ ہوئی اور یونانی فلسفہ کو عربی میں ترجمہ کرایا۔ اور دوسرا گروہ ان علما کا ہوا جنھوں نے ان کے دندان شکن جواب دئے جس سے ایک علم کلام بہت بڑا فن مدون ہو گیا فلاسفہ کے جواب کے

ساتھ ان اسلامی فرقوں کو بھی جواب دے گئے جنہوں نے سلف صالحین کے مخالف بدعتیں نکالی تھیں۔ غرض کہ اس وقت کی ضرورتوں کو ہمدردان اسلام نے پورا کیا۔ اس کو بھی یاد رکھیے کہ اگرچہ اس دوسرے گروہ نے فقط بہ نظر حمایت اسلام ہی فلاسفہ کے عقاید سے واقفیت حاصل کی اور ان کے اقوال مخالف اسلام کو رد کیا مگر اہل زمانہ کی زبان سے وہ محفوظ نہیں رہے بلکہ پہلے گروہ کے بزرگ علما اس گروہ کو سخت سست کہتے رہے اور بعض نے علم کلام کو حرام کہا اور اب تک فلسفہ کو حرام کہتے ہیں اور اوراق منطق سے استنجا کرنا جائز لکھتے ہیں۔ مگر جو اہل فہم ہیں وہ خوب سمجھتے ہیں کہ جنہوں نے نیک نیتی سے فلسفہ اس وقت حاصل کیا جو اسلام کے لیے سپر ہوئے وہ ہرگز قابل ملامت نہیں ہو سکتے بلکہ قابل تحسین و آفریں ہیں، اس سے آپ یہ خیال نہ کیجیے گا کہ پہلے بزرگ علمانے جو ان کو برا کہا بری نیت سے کہا، اس میں مجبور اور معذور تھے۔ کیوں کہ وہ بزرگ اپنے پاک مذہب کے سچے عاشق تھے اور ایسے فریفتہ تھے کہ اس کے خلاف کوئی بات سننا ہرگز نہیں چاہتے تھے اور ان کو بہ سبب محبت کاملہ کے اس کا یارانہ تھا کہ اسلام پر کسی اعتراض کو جواب کی غرض سے بھی سنتے۔ یہ ایک سچی حالت جس پر طاری ہو وہی سمجھ سکتا ہے۔ وہ لوگ نہایت کامل الایمان تھے ان کی ایمان کی روشنی نے اسلام کے نظری اور مشکل مسائل کو نہایت بدیہی اور آسان کر دیا تھا ان کی نظر میں یہ نہیں آتا تھا ان بدیہیات پر کوئی شبہہ کرے گا اور کرے گا تو اس کا قول کون قبول کریگا، اس لیے اس میں پڑنے کو برا سمجھتے تھے، اور ان شبہات باطلہ کی تاریکیوں سے بچنے کو ضروری خیال کرتے تھے۔ انکو یہ کمال شیفتگیِ اسلام اس امر میں غور کرنے نہیں دیتی تھی کہ اس سے نیچے بھی ایمان کا مرتبہ ہے، جہاں یہ مسایل نظری اور مشکل شمار کئے جاتے ہیں اور بغیر دلیل کے سمجھنے میں نہیں آتے۔ اس عذر کی وجہ سے وہ دوسرے گروہ کے علما کو اور اس علم کی برائی کرنے میں مجبور تھے۔ الغرض دونوں گروہ اپنی حالت میں نیک نیتی سے لایق تعریف تھے اس زمانہ میں وہ حالت بدل گئی وہ اعتراضات جو کہ پہلے فلسفہ میں کئے گئے تھے اب انہیں کوئی نہیں پوچھتا اور نہ وہ فرقے اعتراض کرنے والے باقی رہے۔ اب ان کے اعتراضات اور جوابات سیکھنے کی ضرورت نہ رہی، اب نیا عالم نیا دانہ پانی ہے۔ جدید فلسفہ کے اس زمانہ کے مخالفین اسلام نے نئے نئے قسم کے اعتراضات کئے ہیں، جو پہلے نہ تھے، جن کا کافی طور سے جواب دینا قدیم فلسفہ کے جاننے سے نہیں ہو سکتا اگرچہ کوئی کیسا ہی دعوی کرے، وجہ اس کی یہ ہے کہ معترض کا جواب شافی اسی وقت ہو سکتا ہے کہ جب اس کے منشائے اعتراض کو اچھی طرح سمجھ لیا جائے اور یہ بھی معلوم ہو جائے کہ کس بنا پر اس نے اعتراض کیا ہے۔ کون سا مقدمہ اور کون امر اس کے ذہن میں راسخ ہے جس کی وجہ سے یہ اعتراض کرتا ہے، اور یہ امر

معلوم نہیں ہو سکتا جب تک مجیب ان علوم کو نہ دریافت کرے جن کو یقینی سمجھ کر معترض نے اعتراض کیا ہے اس وجہ سے دوسرے گروہ کے لیے ضروری ہوگیا ہے کہ اس زمانہ کے معترضوں کے علوم کو حاصل کریں اور جو ان کے اعتراض کی بنیاد ہے اسے مٹائیں یا ان کے مقدمات مسلمہ سے اپنا دعوی ثابت کریں یہ امر قدیم فلسفہ کے حاصل کرنے سے ہرگز نہیں ہو سکتا کوئی عالم کیسی ہی تقریر کرے مگر جب تک اس بات کو نہ اکھیڑے گا جو ان کے دل میں جمی ہے ہرگز ان کا جواب شافی نہ ہوگا۔ اور وہ علوم انگریزی میں ہیں اس لئے انگریزی جاننا ضروری ہے۔ جس طرح پہلے وقت میں ہمارے بادشاہوں اور علمانے اس ضرورت کو اس طرح پورا کر دیا تھا کہ ان ملاحدہ کی کتابوں کا ترجمہ عربی میں کر کے اپنے یہاں شایع کیا تھا اسی طرح اسلامی مملکتوں میں باخبر لوگوں نے ایسا ہی کیا ہے یعنی فلسفہ جدیدہ کو عربی میں کر کے پڑھاتے ہیں۔ شاید آپ کو خبر ہو یا نہ ہو مصر اور استنبول میں بڑے بڑے مدرسے اور کالج قایم ہیں جن میں فلسفہ جدیدہ کی تعلیم ہوتی ہے۔ بعض رسالے اس قبیل کے شایع ہوتے ہیں جن میں فلسفہ جدیدہ کے مسائل پر بحث ہوتی ہے غالباً آپ کہیں گے کہ انہوں نے انگریزی نہیں پڑھی بلکہ عربی کر کے فلسفہ پڑھا مگر آپ معلوم کر لیجیے کہ وہاں جس زبان کی ضرورت ہے وہ ہوتی ہے، عربی تو ان کی مادری اور مذہبی زبان ہے اس کو ترقی اور تفوق تو انہیں دینا ہی چاہیے، اس کے ساتھ وہ زبان بھی سیکھتے ہیں جسکی انھیں ضرورت ہوتی ہے۔ مثلاً قاہرہ کے مدارس میں فرانسیسی زبان سکھائی جاتی ہے اور وہ بھی انگریزی زبان کے قریب ہے۔ الغرض اس زمانے میں دینی اور ایسی ضرورتیں پیش ہیں کہ انگریزی زبان کا سیکھنا ضرور ہے۔ اگر چند علما ہمارے اس قدر انگریزی سے واقف ہوں کہ یورپ میں جاکر اسلام کے فضائل ان کی زبان میں بیان کریں تو بہت کچھ اسلام کی اشاعت ہو اسی طرح اگر انگریزی میں رسائل لکھ کر مشتہر کرائے جائیں تو بھی بہت نفع ہو۔ غرض اس وقت دنیا میں بہت بڑا فرقہ جو اپنی سلطنت کے اعتبار سے اکثر روئے زمین پر حاوی ہے اس کی زبان انگریزی ہے۔ لہذا تبلیغ اسلام کے لئے ضروری ہے کہ ان کی زبان سیکھی جائے کیوں کہ ان کو اب غلبہ ہے اور مسلمان مغلوب ہیں غالب مغلوب کی زبان سیکھنے پر مجبور نہیں ہو سکتا لہذا اگر مغلوب کو ان سے ضرورت پیش آئے تو بالضرور اسے غالب کی زبان سیکھنی لازمی ہوگی یہ تو دینی ضرورت تھی اور دنیاوی ضرورتیں تو ہر کہ ومہ پر ظاہر ہیں۔ پھر کیسے ہو سکتا ہے کہ سب تارک الدنیا ایسے ہو جائیں گے کہ کسی قسم کا برتاؤ اہل دنیا سے نہ رکھیں۔

یہ خیال کہ انگریزی پڑھنے والے اکثر موت کے وقت ڈیم فول کہتے کہتے مرجاتے ہیں نافہمی کا خیال ہے

جس کسی کو اللہ اور رسول کی محبت سے واسطہ نہیں ہے وہ خواہ انگریزی پڑھنے والا ہو یا فارسی پڑھنے والے جو شب و روز کلی و جزئی کی بحث میں رہتے ہیں یا ہیولی اور صورت ان کے دماغ میں بسا ہے تو لامحالہ دم اخیر بھی ان کی زبان پر جاری رہے گا۔ پھر اس وقت زبان پر ذیم فول جاری ہو یا کلی جزئی دونوں برابر ہیں۔

(مکاتیب محمدیہ ص۔ ۲۲ تا ۲۵)

خدا سے ڈرو اور ایسے جھگڑوں سے بچو

محفل میلاد شریف اچھی طرح کرو مگر اس میں کوئی ذی علم صحیح روایتیں بیان کرے۔ قیام کا حال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص جوش محبت میں شروع سے کھڑے ہو کر میلاد شریف پڑھے تو سبحان اللہ، اگر کسی کو بیان ولادت میں جوش محبت اور عظمت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کے قلب میں پیدا ہو، اس جوش میں وہ کھڑا ہو جائے تو سبحان اللہ، مگر قلب میں تو جوش نہ ہو اور رسماً کھڑا ہو تو اس کا باعث محبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہیں بلکہ اتباع رسم ہے، اب تم سے کہتا ہوں کہ اگر کوئی کھڑا ہو جائے تو اس سے تعرض نہ کرو، جو نہ کھڑا ہو تو خواہ مخواہ ہی اس کے پیچھے نہ پڑو۔ سخت حیرت کہ بہت لوگ پابند صوم و صلوٰۃ نہیں ہیں، بہت سے گناہوں میں مبتلا ہوتے ہیں ان سے کوئی تعارض نہیں کرتا، مولوی کہلاتے ہیں، لوگوں کو مرید کرتے ہیں، مگر نماز کے پابند نہیں ہیں، ان سے کچھ نہیں کہا جاتا۔ اور قیام اور عدم قیام کا جھگڑا ہے۔ خدا سے ڈرو اور ایسے جھگڑوں سے علیحدہ رہو۔ (مکاتیب محمدیہ ص ۵۳)

پچھلے پچاس سال

- رشید احمد صدیقی
- ممتاز مفتی
- محمد مجیب

رشید صاحب کی دانشوری

رشید احمد صدیقی ہمارے ان بڑے دانشوروں میں ہیں، اردو کی درجن بھر دانشوروں کی ذہنی تربیت میں جن کا بڑا حصہ رہا ہے۔ یہاں رشید صاحب کی مختلف تحریروں سے ایک مختصر سا انتخاب دانشوری کے اہم نمونوں کے طور سے پیش کیا جا رہا ہے۔ اس میں رشید صاحب کی آخر عمر کی تحریروں (خاص کر 'عزیزانِ ندوہ کے نام') سے انتخاب شامل کرنے کا موقع نہیں مل سکا؛ یہ سب، اگلی بار!

(ع۔ب)

یہ بدلتا ہوا زمانہ

● ہم بدل گئے، زمانہ بدل گیا، دنیا بدل گئی، رنج و راحت، عزت و ذلت کا تصور بدل گیا۔ زندگی کی جدوجہد وہی ہے لیکن جدوجہد کا لطف باقی نہیں رہا۔ تصورات میں رنگینی باقی رہی نہ حرارت۔ عزائم میں نہ استواری ہے نہ برکت۔ مانا کہ موجودہ عہد کے مسائل اور مطالبات کچھ اور ہی ہیں، فرائض اور ذمہ داریاں بھی بدلی ہوئی ہیں، لیکن کوئی یہ بتائے یہ کیسے فرائض ہیں جن سے دماغ میں روشنی، دلوں میں ولولے ہاتھوں میں قوت نہیں پیدا ہوتی ـــــ اور زندگی کی حرارت مفقود ہو چکی ہے۔

●● مگر کا وہ دور کتنا مسعود اور کتنا عجیب تھا جب اچھے اور بُرے کاموں کے لیے جیتے رہنے اور جان دینے دونوں کی یکساں خوشی ہوتی تھی۔

اچھا مسلمان

اچھے مسلمان اور اچھے انسان کو میں نے ہمیشہ ایک دوسرے سے اتنا قریب پایا کہ کم سے کم میرے لیے ان میں امتیاز کرنا دشوار ہو گیا ہے۔

شخصیت

● آخر کار منصب نہیں بلکہ شخصیت فیصلہ کن ثابت ہوتی ہے۔

●● شخصیت عطیہ الٰہی ہے جو ریاضت اور انتظار سے جلا پاتی ہے۔

●●● شخصیت کا کارنامہ یہ ہے کہ وہ معمولی کو غیر معمولی بنا دے۔

تقدیر ساز

اولاد کی تقدیر بنانے میں والدین کو بڑا دخل ہوتا ہے گو والدین کی تقدیر بگاڑنے میں اولاد کا دخل بھی کچھ کم نہیں ہوتا۔

آفرینندۂ عہد

وہ آفرینندۂ عہد تھے اس لیے ان کی کشمکش ایسے لوگوں سے ہوتی جو زائیدۂ عہد ہوتے۔

سہارا

جو شخص ہار جیت میں اپنا سہارا خود ہو اس کو کسی اور سہارے کی ضرورت

نہیں پڑتی۔

نیابت صدر اور پھر صدارت

حکومت کیسی ہی ہو، آزادی اور تندہی سے قوم کی خدمت کا کام حکومت سے باہر ہی رہ کر زیادہ موثر طور پر انجام دیا جا سکتا ہے۔

دھوپ کا پھول

بعض پھول ایسے ہوتے ہیں جو سایہ سے زیادہ دھوپ میں اپنی پوری بہار دکھلاتے ہیں۔

علم اور نا اہل عالم

● علم نہایت ہی خطرناک چیز ہے۔ کم ذی علم ایسے پائے گئے ہیں جنھوں نے علم سے لوگوں کو فائدہ پہنچانے کے ساتھ ہی نقصان نہ پہنچایا ہو۔

●● علم، مذہب اور آزادی باوجود بہترین نعمت ہونے کے نا اہل سوسائٹی میں بڑے خطرناک ہیں۔

●●● اکثر ایسے عالم دیکھے گئے ہیں جو صرف علم کا بیوپار یا بیوپار کرنا جانتے ہیں علم کا مفہوم میرے نزدیک جاننا پہچاننا ہی نہیں، جاننے پہچاننے کی ذمہ داری بھی ہے۔

موت کی ضرورت

اس دنیا میں موت بھی کتنی سستی، یقینی، ہر جگہ، ہر وقت آسانی سے مل جانے والی چیز ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہوا، پانی، آگ اور مٹی کی طرح یہ بھی ہر جاندار کیلئے کتنی ضروری ہے!

موت کی شکست

اگر انسان موت کو تسخیر نہیں کر سکا ہے تو موت بھی انسان کے ان کارناموں کو نابود یا بے نور نہیں کر سکی ہے جو موت سے زیادہ عجیب و عظیم مانے گئے ہیں۔ وہ انسان کو تسخیر بھی کس طرح کر سکتی ہے جب انسان سوا ازلی وابدی ہونے کے ان صفات سے بھی کسی نہ کسی درجہ میں متصف ہے جو خدا کے ہیں ـــــ اور کیا معلوم بعض تو یہاں تک کہتے ہیں کہ انسان خدا میں ازلی اور ابدی بھی ہے۔

موت مامور و مجبور ہے وہ کتنا ہی چاہے اپنے کو بدل نہیں سکتی۔ انسان کو

یہ شرف حاصل ہے کہ وہ توفیق الٰہی اور استعداد انسانی کے مطابق اپنے کو بہتر و برتر بنا سکتا ہے، لامتناہی حد تک بہتر و برتر۔ موت کی یہ شکست مسلم ہے۔ انسان موت کے ہاتھ میں کھلونا نہیں ہے۔ ہم میں ایسے اکابر گزرے ہیں، آج بھی ہیں اور آئندہ بھی آتے رہیں گے جن کے ہاتھ میں موت کی حیثیت کھلونے کی رہی ہے۔ انسان اپنی شکست میں زندہ رہتا ہے!

کوئی نہ کوئی کمی

زندگی میں طرح طرح کے لوگوں سے ملنے کا اتفاق ہوا ہے۔ اکثر محسوس ہوا کہ مخاطب میں کہیں نہ کہیں کوئی خامی ہے۔ کوئی بڑا مخلص ملا تو اتنا ہی ثقہ اور روکھا پھیکا۔ کوئی ہنسنے ہنسانے والا ہوا تو یہ محسوس ہوا کہ اس میں گنوارپن بھی ہے۔ کوئی عالم فاضل ہوا تو اس میں نخوت، تنگ نظری اور کم ظرفی بھی کسی نہ کسی حد تک پائی گئی۔ اللہ والے ملے تو انھیں دنیا کے کام کا نہ پایا۔ کسی منکر یزداں کو ایسا نہ پایا جو کچھ اور نہیں رسول کی شرافت اور عظمت کا تو قائل ہوتا......

مشن کی دریافت

ہر شخص کسی نہ کسی وظیفہ، عبادت یا مشن کے لیے خلق کیا گیا ہے جس کے مطابق اس میں استعداد ودیعت کی گئی ہے۔ اس کا فرض ہے کہ وہ اپنا مشن یا اپنی عبادت دریافت کرے اور اسے پورا کرے۔ اسی عبادت میں اس کی نجات مضمر ہے!

شرافت، خوش دلی اور بہادری سے جینا سب کا جواب ہے

مذہبی آدمی کو بالعموم اچھا انسان نہ پایا۔ مذہبی آدمی اکثر عقائد کی خانہ پُری کر کے اعمال کی طرف سے بے فکر ہو جاتے ہیں۔ وہ یہ بات نہیں سمجھنا چاہتے کہ خدا نے اپنی نجات انسانوں کے سپرد نہیں کی ہے بلکہ انسانوں کی نجات انسانوں کے سپرد کی ہے۔ خدا نے عقائد و عبادات کو خدمت خلق کے رستے سے نازل کیا ہے اور اسی معیار سے وہ ان کو پرکھے گا۔ عقائد اور اعمال کو یہ لوگ علٰحدہ علٰحدہ خانوں میں بانٹ دیتے ہیں حالانکہ وہ یہ بھی جانتے ہیں کہ خدا کا فرمان اور منشا علٰحدہ علٰحدہ خانوں میں نہیں بٹا ہے۔ دنیا کیا چیز ہے، زندگی کا کیا مقصد ہے، انسان کیوں پیدا کیا گیا، مرنے کے بعد کیا ہوگا۔ ان باتوں نے مجھ میں کبھی تجسس پیدا کیا نہ تشویش۔ شرافت، خوشدلی اور بہادری سے جینا

ان سب کا جواب ہے ! انسان انسان ہی نہیں خدا بھی ہے۔ اس کو دوسروں پر نہیں اپنے اوپر خدائی کے لیے خدا نے بھیجا ہے اس لیے انسان مجبور نہیں مختار ہے مختار اس کو نہیں کہتے کہ جو چاہے کر ڈالے۔ مختار وہ ہے جو اپنی اچھی استعدادوں کو پورے طور پر اور آخر تک بر سر کار لاسکے خواہ وہ استعداد معمولی ہو یا غیر معمولی۔ اس کے بعد ہر انجام انعام بن جاتا ہے خواہ وہ المناک ہی کیوں نہ ہو!

تن آسانی

مجھے اچھا کھانے، اچھا پہننے اور تن آسانی کی زندگی پسند نہیں۔ یہ باتیں دراصل عورتوں اور بچوں کو زیب دیتی ہیں۔ مجھے اپنے اوپر وقت، دولت، راحت اور اس قبیل کی دوسری چیزیں صرف کرنا شاق ہوتا ہے۔

کام کا نشہ

کام کرنا وہ نشہ ہے جس میں نہایت آسانی سے ہر طرح کے مصائب غرق کیے جا سکتے ہیں۔

اچھی گفتگو

اچھی گفتگو پروگرام کے ماتحت نہیں ہوا کرتی۔

ایک تمنا

مجھے زندگی میں ایک چیز کی بڑی تمنا رہی میرے اطمینان کے مطابق پوری نہ ہوئی یعنی یا تو میرے پاس اتنی دولت ہوتی کہ میں حاجتمند کی اپنے حوصلہ یا اطمینان کے مطابق مدد کر سکتا یا میرا ایسا کوئی دولتمند دوست ہوتا کہ جب کبھی اس قسم ضرورت پیش آتی تو وہ میری خاطر سے پورا کر دیتا۔

مقتدی اور امام

ہندوستانی مسلمانوں میں مقتدی سے زیادہ امام پیدا ہونے لگے ہیں۔ وہ نماز کے اتنے قائل نہیں رہے جتنے جا نماز کے! وہ بیماری کو علاج صبر و پرہیز سے دور کرنے کے بجائے اس کو پروپیگنڈا بنانا زیادہ مفید سمجھنے لگے ہیں۔

درباداری

مجھے دربارداری سے سخت نفرت ہے۔ دربارداری کے وہ لوگ محتاج ہوتے ہیں

جو خود اپنی نظروں میں حقیر ہوتے ہیں اور اس ذہنی عذاب سے بچنے کے لیے دوسروں کا سہارا ڈھونڈتے ہیں، اپنا نفس لعنت بھیجتا ہے تو کرایہ کے قصیدہ خواں اپنے گرد جمع کر لیتے ہیں۔

لگن

جب تک آپ کے دل میں کسی بڑے عقیدہ، ارادہ، مقصد یا شخصیت کا احترام اور اس سے بے لوث شغف نہ ہوگا آپ اپنے لیے کسی مصرف کے رہیں گے نہ کسی دوسرے کے لیے۔

نامۂ اعمال

آدمی فرشتوں ہی کے لکھے پر نہیں پکڑا جاتا، اپنے لکھے پر اور زیادہ پکڑا جاتا ہے۔ اور کیا معلوم فرشتوں کا نام کس مصلحت سے لیا جاتا ہے، ورنہ در اصل ہمارا نامۂ اعمال ہمارے سوا کوئی دوسرا لکھ ہی نہیں سکتا چہ جائیکہ وہ صرف فرشتہ ہو!

مذہب

مذہب کو روزی کمانے، جہالت پھیلانے، اور فتنہ اٹھانے کا وسیلہ بنانے کے بجائے فہم و بصیرت حوصلہ مندی اور انسانیت دوستی کا محرک اور ترجمان بنانے پر زور دینا...

تباہی اور تلافی

ہر تباہی اپنی تلافی بھی ساتھ لاتی ہے۔ اتنی بڑی تباہی اتنا ہی بڑا شخص پیدا کر سکتی تھی۔

مطلق العنان آزادی

محکومی میں غلامی کو بدنصیبی سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ لیکن آزادی میں مطلق العنانی تو لعنت محض ہے۔

شرمائیے مت

فنون لطیفہ اور اس کے عوارض و عواقب کو اگر اسلامی شریعت نے زندگی میں وہ اہمیت یا وقعت نہیں دی ہے جو آج کی دنیا دے رہی ہے تو شرمانے کی ضرورت ہے نہ معذرت خواہ ہونے کی۔ مسلمان جن فرائض مہمہ اور عزائم حسنہ کے

تقاضوں میں جکڑا ہوا ہے وہاں کے فرصت کار دبار شوق کسے۔ یا کے شور سودائے خط و خال کہاں!

زیادہ سونا

زیادہ سونا اور زیادہ کھانا نحوست اور بدتوفیقی ہے۔ یہ حرکتیں صرف مریضوں کے لیے روا رکھی جاسکتی ہیں۔ دنیا اور اس کے کاروبار اتنے دلکش ہیں اور ہر آن انسان کو بہتر اور بد تر بنانے میں اس درجہ معاون ہوتے ہیں کہ سوتے ہیں ان کو کھونا گوارا نہیں کرسکتا۔ سونا محض سونے کی خاطر میرے نزدیک فعل عبث ہے۔ دنیا کو دیکھنے اور برتنے میں جو لطف اور ذمہ داری ہے اس کو آدمی سمجھ لے تو میرا خیال ہے وہ بغیر اشد ضرورت کے کبھی سونے پر آمادہ نہ ہو۔

خدا کا مقصد

خدا کا مقصد نہ جنت دوزخ ہے، نہ ہم تم۔ وہ خود مقصد ہے!

بچے کی عاقبت

بچہ اپنی عاقبت شاید ہی ساتھ لاتا ہو۔ اکثر و بیشتر اس کے والدین اپنی عاقبت بچے کے سر منڈھ دیتے ہیں۔

مقاصد جلیلہ کی زندگی

انسان کی زندگی اس کے مقاصد کی زندگی سے کم ہوتی ہے۔ وہ کتنی ہی طویل عمر کیوں نہ پائے بالآخر مرے گا۔ بڑے مقاصد کی بھی زندگی ہوتی ہے لیکن ہوتی ہے ہماری آپ کی زندگی سے علیحدہ، جس پر کبھی موت نہیں طاری ہوتی۔

وطن دوستی

انسان دوستی بغیر وطن دوستی ایک واہمہ، اور وطن دوستی بغیر انسان دوستی ایک مغالطہ ہے۔

چاند کو چھونے کا قصہ بھول پی جانے کی بات

کوئی مہم آج تک فرزانوں سے سرزد نہیں ہوئی اس کے لیے دیوانوں ہی کا انتظار کرنا پڑتا ہے۔

بدیسی زبان

کوئی زبان بدیسی نہیں اگر وہ دلیس کے کاموں کے لیے مفید و کار آمد ہو۔

تہذیب و شرافت

اب محسوس کرتا ہوں تہذیب و شرافت بھی دنیا میں کتنی بڑی نعمت، اس لیے ذمہ داری ہے۔

مذہب کی عملی شکل

اخلاق مذہب کی عملی شکل ہے۔ مذہب سے علیحدہ ہو کر اخلاق پر زور دینا ان لوگوں کا شیوہ ہوتا ہے جن کی نیت بالعموم بخیر نہیں ہوتی۔

مدت حیات

مدت حیات کا حساب کتاب سال اور ماہ گزرنے سے نہیں کرتے، عزیزوں کی مفارقت سے بھی کرتے ہیں ـــــ عمر چاہے جہاں تک پہنچے عمر پانے کو زندہ رہنا نہیں کہتے زندگی اپنی زندگی سے اتنی عبارت نہیں ہوتی جتنی عزیزوں کی زندگی اور خوشی سے ہوتی ہے

ناگزیر

وہ اتنے اچھے تھے، اتنے ارزاں اور اتنے ناگزیر!

دنیا اور عقبیٰ

اکثر یہ بات ذہن میں آئی ہے کہ مذہب بالخصوص اسلام جیسے مذہب کی پیروی کے لیے جس احساس ذمہ داری اور احترام انسانیت کی ضرورت ہے وہ ایسے لوگ کیسے پورا کر سکتے ہیں جو زندگی میں نہایت درجہ معمولی ذمہ داریوں کو بھی سمجھنے اور نباہنے کی توفیق نہیں رکھتے۔ دنیا و عقبیٰ، زمان و مکان زندگی ہی کے دو رخ ہیں اور انسان کے نتائجِ اعمال ہی کا نام عقبیٰ ہے ... جو شخص دنیاوی ذمہ داریوں سے خوش اسلوبی سے عہدہ بر آ نہیں ہو سکتا وہ عقبیٰ میں بھی کامیاب نہیں ہو سکتا۔

مذہبی سیاست

ادھر کچھ عرصے سے ہمارے طبقہ میں جس نااہل کو نفع یا نمود کی کہیں گنجائش نہیں نکلتی وہ اس مقصد کے لیے مذہب کو آلہ بنا کر ملک و ملت کا محسن بن جاتا ہے۔

موت

زندگی کا یہی دستور چلا آرہا ہے اور رہتی دنیا تک اس میں کوئی فرق نہ آئے گا۔

دنیا کا کار و بار اور آپس کا نفع نقصان اتنا پیچیدہ اور پھیلا ہوا ہے اور پیٹ پالنے، جان بچانے، عزت پانے، لذت اٹھانے، نام اچھالنے اور روزمرہ کے معمولات ادا کرنے کا جذبہ اتنا قوی اور عالمگیر ہے اور ان کی ہمہ وقت اتنی دیکھ بھال رکھنی پڑتی ہے یا وہ ہمہ وقت ہماری اتنی دیکھ بھال رکھتے ہیں کہ ہم کسی حادثے کو اپنے اوپر زیادہ دیر تک مسلط نہیں رکھنا چاہتے اور رکھ بھی نہیں سکتے۔ دنیا کا سب سے عجیب پہلو یہی ہے کہ وہ موت کو زندگی کا سب سے بڑا حادثہ ثابت نہیں ہونے دیتی بلکہ زندگی کا سب سے بڑا انعام بناتی ہے، ایسا انعام جو ہر محرومی کی تلافی کرتا رہتا ہے ایسا انعام جو بے لوث اور زیرِ متعین ہونے کے باوجود بڑے سے بڑے عالم اور عامی کے دلوں کو مسخر کیے ہوئے ہے، زندگی کی ہما ہمی اتنی مہلت ہی نہیں دیتی کہ کوئی شخص موت کے عمل دخل پر زیادہ دیر تک غور کر سکے!

● آپ اس کا غم کیوں کریں کہ آپ جتنا کچھ کر سکتے تھے وہ نہ کر سکے، غم اسے ہو جنہوں نے ایسا ہونے نہ دیا۔ جب تک ارادہ اور عمل آپ کے بس میں رہا آپ نے فرائض ادا کرنے میں کوتاہی نہ کی بلکہ فرض سے زیادہ کر دکھانے کے آرزومند رہے۔ جب آپ کو یا مجھے کارآمد و کارآفریں رکھنے کے بجائے معطل و معزول کر دیا گیا تو ہمارا کیا قصور رہا اور جب ہمارا قصور نہیں تو انجام کچھ ہی ہو زندگی کی مہم میں فتح ہماری رہی!

مجھے تو اس مسلمان جنرل کی ادا پسند آئی جس نے یہ عہد کیا تھا کہ جہاں تک خشکی ملے گی وہ خدا کے نام پر فتح کرتا چلا جائے گا۔ فتح کرتے کرتے خشکی کا حصہ ختم ہو گیا تو اس نے گھوڑے کو پانی میں ڈال دیا اور کہا: بارِ خدایا! خشکی ختم ہو گئی، میرا عہد بھی ختم ہوتا ہے.... اللہ کے ساتھ اس کے سپاہیوں کا بھی یہی معاہدہ ہوتا ہے!

● وہ اپنے الطاف و اکرام کا پورا اندوختہ کامل اعتماد اور افتخار کے ساتھ پہلے ہی بار ہر اس شخص پر لگا دیتے تھے جس کو اس کی ضرورت ہوتی!

●● دولت اور فراغت سے اشخاص بدلتے نہیں بے نقاب ہوتے ہیں!

●●● زندگی اپنا چولا افراد میں بدلتی ہے جماعت میں نہیں!

●●●● انہوں نے اپنے نفس کا اعتماد کچھ اس طرح حاصل کر لیا تھا کہ وہ اس کی آسودگی کے لیے کچھ کریں یا نہ کریں وہ ان سے راضی اور خوش رہتا۔ آخر آخر میں تو کچھ ایسا محسوس ہونے لگا تھا جیسے ان کے نفس نے ان کے ہاتھ پر بیعت کر لی ہو۔

عبادت پیشہ اور عبادت گذار

مجھے عبادت پیشہ مسلمان زیادہ ملے، عبادت شناس اور عبادت گذار بہت کم، عبادت کا مفہوم یا مقصد یہ نہیں کہ خدا سے مزدوری، خیرات، انعام، تاوان وصول کرتے یا دوسروں پر فضیلت اور تفوّق جتانے یا اُن کو سنگسار کرنے کا حق اور اختیار ہو گیا ہو۔ ہر پندار بد مذاقی ہے لیکن عبادت کا پندار لعنت ہے۔ ایسی عبادت کی سزا مقرر ہے جو گناہ کی سزا سے زیادہ سخت اور عبرت انگیز ہو تو عجب نہیں۔ عبادت پیشہ، عبادت کو وقتی فریضہ سمجھتا ہے، حالانکہ عبادت ہمہ وقتی وظیفہ ہے۔ زندگی کے ہر شعوری فعل میں جاری و ساری۔ اس عبادت میں عہدہ برآ ہونا آسان نہیں ہے۔ عبادت زندگی کو قبول کرنے کا اقرار و اقبال اور سعی عمل ہے۔ عبادت پیشہ اور عبادت گذار کا فرق یہ ہے کہ اول الذکر اپنی عبادت اور اپنے احسانات سے ہر وقت ہر کس و ناکس کو مطلع کرتا رہے گا، جیسے اُن کو چیلنج دے رہا ہو۔ عبادت گذار کبھی اپنی خدمات کو نہ کبھی ظاہر کرے گا نہ کبھی ظاہر ہونے دے گا، بلکہ اُس پر شرمندہ رہے گا اور شکر گذار، کہ خدا کی دی ہوئی زندگی جیسی نعمت اور سرفرازی کے مقابلے میں اُس کی خدمات کتنی ناچیز ہیں۔

(ماخذ: عظیم اور لازوال، مرتبہ: عابد رضا بیدار)

رشید صاحب کی شاہکار تحریر

"مجھے پی۔ ایچ۔ ڈی کا موضوع بتانے والے ایک عزیز پوچھنے لگے آپ کی سب سے اچھی تحریر؟ میں نے کہا، اگر آپ یقین کریں تو کوئی بھی نہیں"۔ "مگر رشید صاحب آپ کے قلم سے ایک مضمون نکل بھاگا ہے اور اسے نیا خواب پیش کر رہا ہے"۔ اچھا بھائی، میں تو چونک پڑا، آپ کے انتخاب کی داد دیتا ہوں، ویسے آپ کو یہ سن کے تعجب ہوگا کہ اس مضمون کو کسی نے بھی پسند نہیں کیا، نہ جامعہ والوں نے نہ علی گڑھ والوں نے"۔

جامعہ کی چالیس سالہ جوبلی منائی جارہی ہے، خدا مبارک کرے۔ ابھی لوگ باقی ہیں جنھوں نے ابتدا سے آج تک اس کی زندگی کے ہر دور کو قریب یا دور سے دیکھا ہے۔ کبھی امید و افتخار سے کبھی تردد و تشویش سے۔ ان میں ایک میں بھی ہوں۔ کتنی اور کیسی کیسی یادیں تازہ ہورہی ہیں۔ بعض تو آج اتنی عجیب و اجنبی معلوم ہوتی ہیں کہ یقین نہیں آتا کہ یہ وقوع میں بھی آئی ہونگی۔ انسانی ذہن بھی طرفہ تماشا ہے۔ کبھی تو افسانہ کو حقیقت مان لیتا ہے اور کبھی حقیقت کو افسانہ سے زیادہ وقعت نہیں دیتا اور اپنی اس طرح کی سمجھ کو معیار قرار دیتا ہے حقیقت سے آگہی یا انکار کا۔

ذاکر صاحب جامعہ سے علیحدہ ہوئے تو اس "قندیل رہبانی" کی حیثیت "شمع تہ داماں" کی رہ گئی۔ ممکن ہے آئندہ جو کچھ ہونے والا ہو اس سے شمع تو اپنی جگہ پر قائم رہے اور اس کی روشنی بھی تیز ہو جائے لیکن کیا معلوم اس روشنی میں وہ ہدایت و رہبری کی کتنے اور کیسے کیسے ان عزیزوں اور بزرگوں کے خواب کی تعبیر بھی ملے یا نہیں جو اپنی جانیں "نذر دلفریبی عنوان" کیے ہوئے ہمیشگی میں جاملے۔

اس وقت ایم۔ اے۔ او کالج میں طالب علمی کا وہ زمانہ نظروں کے سامنے ہے جب نماز عصر کے بعد کالج کی جامع مسجد میں شیخ الہند مولانا محمود الحسن مغفور نے جامعہ ملیہ کی تاسیس کا اعلان فرمایا۔ کتنے لوگ جمع تھے، کیا جوش تھا، کوئی سربکف، کتنے کف در دہاں، اور کچھ سرگریباں! حکیم اجمل خاں مرحوم کی تقریر کا ایک فقرہ اب تک ذہن میں ہے۔ سیاسی اختلافات کے باوجود مرحوم کی وقعت ہم سب کے دلوں میں بہت تھی، جیسے کسی افسانوی

شخصیت کی" ان کو دہلی کی تہذیب وتمدن کا نمونہ اور یادگار جانتے تھے۔ ان کے مطب کے آداب دیکھ چکے تھے۔ جہاں ان کی شفقت ودلنوازی سے بہرہ مند بھی ہوا کرتے تھے۔ حکیم صاحب نے اپنی تقریر میں جامعہ کے قیام کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا: "قوم کے مرض کا یہ آخری علاج ہے۔" ہم میں سے ایک نے کہا حکیم صاحب نے یہاں بھی فن کی رعایت ملحوظ رکھی۔ طالب علمی کا زمانہ بھی کیا ہوتا ہے۔ جب طبیعت کا ردعمل ظاہر ہوئے بغیر نہیں رہتا، چاہے موقع یا انجام کچھ ہی ہو۔ سب ہنس پڑے۔ ساتھیوں میں ایک بڑے ہی پرجوش نان کوآپریٹر قریب ہی کھڑے تھے خشمناک ہوکر بولے بدتمیزی سے باز نہیں آتے۔ پہلا دست بستہ ہوکر مسکرانے لگا اور بولا سب بدتمیزی سے باز آسکتا ہوں بس بدتمیز پر اصرار نہ کیجیے! لوگوں کے کان کھڑے ہوئے، ایک سینئر طالب علم آگے بڑھے، پوچھا ماجرا کیا ہے۔ پہلے نے کہا آپ فکر نہ کریں، یہ ہمارا آپس کا معاملہ ہے۔ ہم دونوں ڈے اسکالر ہیں! (حالانکہ دونوں میں سے کوئی نہ تھا) ایک قہقہہ پڑا جس میں وہ بھی شریک تھے جن سے نوک جھونک شروع ہوئی تھی۔ ڈے اسکالر ہونا اس زمانہ میں کچھ اسی طرح کی بات تھی۔

جامعہ لال ڈگی سے متصل عارف مصطفیٰ خاں صاحب کی کوٹھی میں جو آجکل نشاط کے نام سے موسوم ہے منتقل ہوگئی۔ کالج کے آس پاس کی کوٹھیوں میں بھی طلبا اور اساتذہ کے قیام کا بندوبست کیا گیا۔ ڈگی والی کوٹھی کے وسیع احاطہ میں دیکھتے دیکھتے پھوس کے نئے بنگلوں اور خیموں کا ایک جنگل کھڑا ہوگیا۔ ہر چھوٹے بڑے میں خدمت اور خلوص کا ولولہ، علم وفضل سے بہرہ مند ہونے اور کرنے کا جذبہ اور حمیت ومساوات کی ایسی فضا نہ پہلے ہم سب نے کبھی دیکھی تھی نہ اب شاید کہیں اور دیکھنے میں آئے۔ جید علما اور دوسرے علوم وفنون کے اکابر کوٹھی کے کمروں، پھوس کے بنگلوں خیموں اور درختوں کے سائے میں طلبا کو درس دینے میں منہمک، مذہب، ادب، سیاسیات اور تاریخ کے مسائل پر اعلیٰ درجے کے مذاکرے، مولانا محمد علی ہر وقت گشت لگاتے اور حوصلے بڑھاتے رہتے تھے۔ کبھی کسی علمی مذاکرے میں بیٹھ جاتے اور اس میں حصہ لیتے۔ کبھی ڈائننگ ہال اور باورچی خانے کی طرف نکل جاتے۔ کسی کو للکار رہے ہیں، کسی پر شفقت فرما رہے ہیں اور کسی سے الجھ بھی رہے ہیں۔ ان کی موجودگی سے کتنا جوش عمل اور نشاط کار بڑھ گیا تھا۔

ہم میں سے اکثر کالج کی مصروفیتوں سے فارغ ہوکر یہاں آجاتے اور محسوس کرتے کہ گئی گذری حالت میں بھی مسلمانوں میں اچھا اور بڑا کام کرنے کا کتنا ولولہ ہے۔ ہمارے سلف بھی کیسے رہے ہوں گے جنھوں نے انتہائی ناسازگار حالتوں میں بھی اپنے کارناموں کی کیسی عظیم الشان روایات چھوڑی ہیں۔ دشمنوں کے اجنبی دیار میں مٹھی بھر مجاہد تر پڑتے تو اپنی حفاظت کا نہ انتظام کرتے نہ

اس طرح کے انتظام کو باقی رہنے دیتے۔ "سفینۂ سوختن" کی روایت دنیا میں مسلمانوں کی تاریخ کے سوا شاید کہیں اور نہ ملے۔ بس اللہ کے نام پر آگے بڑھتے چلے جاتے تھے۔ اپنی فتح وشہادت دونوں سے انسانیت کی فلاح ونجات کی بشارت دیتے جاتے۔ صوفیائے کرام نے ہدایت وتبلیغ کا کام سنبھالا تو کسی خطرے یا مایوسی کو ذہن میں نہ آنے دیا، گمراہ اور پسماندہ انسانیت کو یکہ وتنہا سلامتی وسرفرازی کے راستے پر بلاتے چلے گئے۔ تجارت کا کاروبار ہاتھ میں لیا تو دور دور دراز اجنبی امصار ودیار سے قیمتی سے قیمتی اسباب واجناس خریدتے اور فروخت کرتے چلے گئے۔ اس طرح اپنی تگ ودو سے ایسی شاہ راہیں کھولدیں اور قائم رکھیں جن سے تاریخ وتہذیب کے کتنے قافلے گزرتے رہے۔ اس طرح کی تہذیبی برکتوں علمی فضیلتوں اور سرفروشانہ ہمتوں سے (سیاسی جبرواستحصال سے نہیں) انھوں نے ایک "براعظم اندرون براعظم" قائم کردیا۔ تاریخ اور جغرافیے سے اس کی نشاندہی اس وقت کون کرے۔

ان دنوں کی ایک شام نہ بھولے گی۔ مولانا محمد علی کی صاحبزادی کی رحلت کی خبر آئی۔ کیمپ پر افسردگی چھا گئی۔ ہر شخص مغموم، ہر سرگرمی مضمحل لیکن مولانا کے عزم واستقلال میں فرق نہیں آیا تھا۔۔۔۔

اس دن کے بعد سے آج تک محسوس کرتا اور دیکھتا رہا کہ تسلیم ورضا کے راستے پر چلنے کی جو ہدایت وبشارت مسلمان کو دی گئی ہے وہ کتنا مشکل کام اور کیسا اہتم بالشان منصب ہے جس سے عہدہ برآ ہونا کتنا بڑا اکتسب مسلمان ہونا بھی کیسی آزمائش ہے اور کتنے معصوم ہیں وہ لوگ جو مسلمان ہونا انعام سمجھتے ہیں۔

ابتلا وآزمائش میں صبر وصلوٰۃ کا سہارا پکڑنے کی جو ہدایت دونوں کے ایک ہی مصنف نے دی ہے وہ خود بہت بڑی آزمائش ہے۔ بالفاظ دیگر، آزار سے علاج کم صبر وآزما نہیں ہے! جو "ناتواں" اس تہ در تہ بے اماں آزمائش سے عہدہ برآ ہوتے ہیں، اور ہر زمانہ دہر قوم میں ایسے ناتواں گذرے ہیں اور گزرتے رہتے ہیں۔ ان کی بڑائی کا کیا ٹھکانہ ہے۔ انسان کتنا عظیم ہے، وہ خود اس کا اندازہ نہیں کرپاتا، لیکن ستم یہ ہے کہ اندازہ کرتا ہے تو گمراہی یعنی حماقت پر اتر آتا ہے ممکن ہے اس وجہ سے بھی وہ ناتواں سمجھا جاتا ہو، البتہ اس منزل سے جو "راضی برضا" گزر گیا، وہ یقیناً خیرالبشر ہے یعنی فخر موجودات ہے۔

"دگر از سر گرفتم قصۂ زلفِ پریشاں را"

جامعہ کا ظہور رد عمل تھا ہندستان میں برطانوی سیاسی اقتدار ومغرب کے مکروفن کے سیل بے اماں کے مقابلہ میں اسلامی، علمی اور تہذیبی اقدار کی حمایت وحفاظت کا۔ جامعہ کا جو رویہ انگریزی راج کی

طرف تھا وہ یقیناً موجودہ راج کی طرف نہ ہوگا۔ لیکن جامعہ کو حکومت ہی کی حمایت تو نہیں کرنی ہے اس پران اقدار کی بھی حفاظت اور ان مقاصد کی حمایت کی ذمہ داری بھی عائد ہوتی ہے جس کا اس نے آج سے چالیس سال سے پہلے بوڑھے علی گڑھ کی مسجد میں قوم کے سامنے اقرار صالح کیا تھا۔

میرا خیال ہے کہ جہاں تک مخالف قوتوں کے مقابلہ میں جامعہ کا مقصد اسلامی علمی اور تہذیبی اقدار کی نگہداشت و نشو و نما تھا، جامعہ اور ایم اے او کالج کے نصب العین میں کوئی بنیادی فرق نہ تھا۔ لیکن جب برطانوی بالادستی ختم ہوئی اور قومی حکومت کا آغاز ہوا تو جامعہ اور علی گڑھ دونوں سے کبھی براہ راست کبھی ہیر پھیر سے یہ مواخذہ کیا جانے لگا کہ قومی حکومت اور روسی اقبال مندی کے ہوتے ہوئے اسلامی علمی اور تہذیبی اقدار کی حفاظت و حمایت کیوں اور کیسی! قومی حکومتوں نے بھی مسلمانوں کی مانند بغیر کسی تامل کے یہ مان لیا ہے کہ جس طرح بعض مسلمان اپنے آپ کو صرف مسلمان کہہ کر خیر البشر اور نیابت الٰہی کے درجہ پر فائز سمجھتے ہیں اسی طرح حکومت بھی اپنے کو قومی کہہ کر ہر ذمہ داری سے بلند ہر مواخذے سے بری اور ہر منفعت و منزلت کا اپنے کو مستحق سمجھتی ہے!

آزادی سے پہلے ضروری سے ضروری اور اچھے سے اچھے مقصد کے لیے بھی معمولی رقم بڑی مشکل سے ملتی تھی۔ اس دقت کو دور کرنے میں ہم اپنی بہترین صلاحیت صرف کرتے، کام میں برکت ہوتی اور ہمارا یہ طریقہ کار دوسرے اچھے اور بڑے کاموں کا محرک و موئد ہوتا۔ اس سے ہمت بندھتی، حوصلہ بڑھتا، کام کرنے کی فضا پیدا ہوتی اور "مردان حق" کا ظہور ہوتا۔ اب صورتحال یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ روپیہ معمولی سے معمولی اسکیم کیلئے بھی آسانی سے ملنے لگا ہے۔ اس لیے نہ فکر و تدبیر کی ضرورت باقی رہی۔

چنانچہ اصول کچھ اس طرح کا بن گیا ہے کہ چونکہ کافی روپیہ مل سکتا ہے یا مل چکا ہے اس لئے ہر اسکیم مبارک و معقول ہے! روپے کی ارزانی سے نہ کوئی شے معقول رہی نہ کوئی شخص! روپے کی ارزانی سے ہر کام میں بے ضرورت توسیع کی جانے لگتی ہے۔ اس سے کسی کام میں محکمی نہیں آنے پاتی۔ اس نامحکمی اور بدانتظامی کو چھپانے کے لیے مزید توسیع کا کام بروئے کار لایا جاتا ہے اور یہ سلسلہ برابر چلتا رہتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ باغ میں سایہ اور پھل دینے والا اونچا تناور درخت کوئی نہیں ملتا۔ طرح طرح کے بے برگ و ثمر پودے جھاڑیاں اور درخت ہر طرف اُگے ہوئے ملتے ہیں۔ توسیع بغیر محکمی جتنا کھلا فریب ہے، اتنا ہی خطرناک کھیل ہے۔

یہ ملبی یا خود مغربی ترقی یافتہ ممالک میں نہ ملے گی۔ جہاں احساس ذمہ داری اور احتساب کی گرفت قوی ہوتی ہے۔ اس کا احتمال ایسے ممالک میں زیادہ رہتا ہے جن کو ترقی کے راستے پر آئے ہوئے بہت کم دن گذرے ہوتے ہیں یہاں روپے کی ارزانی سے کھوٹی چیزیں اور کھوٹے اشخاص کے اکٹھا ہونے کا ہمیشہ اندیشہ رہتا ہے۔

جامعہ کی تیسری بار او کھلے (اب جامعہ نگر) کو منتقلی ہوئی جہاں اس کی خوبصورت عالیشان عمارتیں پلان کے مطابق اپنے حاصل کیے ہوئے رقبۂ زمین پر تیار ہو رہی تھیں۔ یہیں اس کی پچیس سالہ جوبلی منعقد ہوئی۔ جامعہ نگر اور ارباب جامعہ جن آرزوؤں کو سینے سے لگائے جن آزمائشوں سے گزرتے جس بے برگ و سامان قافلے کے ساتھ جس حال میں یہاں پہنچے تھے اور جن کڑے کوسوں کا سامنا تھا اس کا قصہ ذاکر صاحب نے جن الفاظ میں سنایا اور جس انداز سے پیش کیا تھا وہ بجائے خود ایک ایسی سرگزشت ایک ایسا سماں یا "لمحۂ فکریہ" تھا جو ان لوگوں کو کبھی نہ بھولے گا جو وہاں موجود تھے جو باتیں ذاکر صاحب نے جامعہ کے بارے میں اور سب کے بارے میں جس صداقت و صفائی کے ساتھ کہی تھیں، ہندوستان میں شاید اب وہ خود بھی نہ کہہ سکیں۔ حالانکہ وہ باتیں ہندوستان ہی سے اور ہندوستان ہی میں کہنے کی ہیں۔ اور رہیں گی! اقبال کے بعد ذاکر صاحب سے زیادہ کون یہ جانتا اور محسوس کرتا ہوگا:

حقیقت ابدی ہے مقامِ شبیریؓ — بدلتے رہتے ہیں اندازِ کوفی و شامی

جامعہ کے نام میں "ملیہ اسلامیہ" کی بنیادی صفت شامل ہے۔ علیگڑھ کا ابتدائی نام "محمڈن اینگلو اورینٹل کالج" اب "مسلم یونیورسٹی" ہے۔ ان ناموں میں کچھ معانی اور کچھ مقاصد پوشیدہ ہیں شاید اب اس نام و نہاد کو عملاً قائم رکھنا نہیں چاہتے یا بدلنا چاہتے ہیں۔ اس کو بے وقت راگنی اور ملک اور قوم کے موجودہ نام و نہاد سے متغائر بتاتے ہیں اور اس کی ترقی و ترفع کے راستے میں سنگ گراں قرار دیتے ہیں۔ کون ہیں جو لینا چاہتے ہیں؟ شاید وہ جو مسلمان سے بھی زیادہ مسلمان، ہندوؤں سے زیادہ ہندو اور دونوں سے زیادہ ہندوستان کی بہتری بڑائی اور اپنے کو امین و علمبردار سمجھتے ہیں۔ یہ ستم ظریفی حکومت کو کون اور کیسے بتائے جب وہ خود اپنے سے زیادہ ان کو حاکم پاتی ہو!

آخر میں مرحوم و مغفور شفیق الرحمن قدوائی کا ذکر کرنا چاہتا ہوں، وہ یاد آتے ہیں تو ایم اے او کالج کی ان کی طالب علمی سے لیکر وفات تک سارے حالات و حادثات سامنے آجاتے ہیں۔ تقریباً تمام عمر طرح طرح کی سختیاں دوسروں کی خاطر جھیلتے رہے لیکن ایک لمحہ کے لیے بھی مسکرانا اور ہر ایک سے محبت کرنا

نہ چھوڑا۔ سوچتا ہوں بیک جنبشِ قلم اتنا کہہ دینا میرے لیے کتنا آسان رہا۔ دوسری طرف شفیق الرحمٰن مرحوم کا پوری عمرِ عزیز کو اس کے لیے وقف رکھنا، کتنی بڑی بات رہی ہوگی۔ کیسے کیسے نشیب و فراز سے گزرے لیکن کبھی اپنے "فراز" سے نیچے نہیں اترے۔ ان کے بے وقت اٹھ جانے سے، اور شفیق صاحب جب اٹھ جاتے وہ "بے وقت" ہی ہوتا، بڑا فرق پڑ گیا۔ ان کے وابستہ رہنے سے جامعہ کتنی دل آویز، کتنی امید افزا اور کتنی قابلِ فخر معلوم ہوتی تھی۔ شفیق صاحب میرِ کارواں رہے ہوں یا نہیں ان کی "نگاہ بلند" ان کا "سخن دلنواز" اور ان کی "جاں پُرسوز" تھی، جن صفات کو اقبال نے میرِ کارواں کا رختِ سفر قرار دیا ہے۔ فرطِ غم اور فرطِ محبت میں ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے وہ زندہ ہوتے تو جامعہ اس حال کو نہ پہنچتی۔

(نیا خواب، رامپور، علیگڑھ، نومبر ۱۹۹۳ء)

••

ممتاز مفتی کی دانشوری

ممتاز مفتی

لبیک

دُعا

میرے اللہ! یہ منیٰ کا قیام خیریت سے گزر جائے۔ یا اللہ میں ایک کمزور آدمی ہوں۔ مجھے اپنے آپ پر قابو نہیں ہے اور یہ جمرے جو تُو نے اس شہر پر مسلّط کر رکھے ہیں۔ یہ بہت فعّال ہیں۔ بہت طاقتور ہیں۔ میں ان سے مقابلہ نہیں کر سکتا۔ یا اللہ اگر تُو میرے لیے منیٰ کا رقوف منسوخ کر دے تو تیرا کیا جائے گا۔ تجھے پوچھنے والا کون ہے؟

یہ دعا نہیں تھی۔ یہ تو میں تیار ہوتے ہوئے کرنے کے والی سے باتیں کر رہا تھا۔ بے تکلف تذکرہ قسم کی باتیں۔

مجھے دعا مانگنی نہیں آتی۔ میں صرف دعا پڑھا کرتا ہوں۔ قرآن کریم کی آیات میں بہت دعائیں ہیں۔ لیکن انہیں پڑھتے وقت مجھے کبھی شعور نہیں ہوا کہ وہ دعائیں ہیں۔ میں نے زندگی میں بارہا سورۃ الحمد پڑھی ہے۔ لیکن کبھی اللہ سے یہ درخواست نہیں کی کہ اے اللہ! مجھے سیدھا راستہ دکھا بلکہ کئی ایک بار ایسا ہوا ہے کہ اِھْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ پڑھتے ہوئے دفعتاً مجھے احساس ہوتا ہے کہ میں اللہ کے حضور کیا عرض کر رہا ہوں۔ پھر مجھ پر یہ خوف طاری ہو جاتا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ اسے دعا سمجھ کر منظور فرما لیں اور مجھے سیدھے راستے پر چلا دیں تو کیا ہو گا۔

نہیں، نہیں میرے مولا میں دعا نہیں مانگ رہا۔ میں تو دعا پڑھ رہا ہوں۔ آیت پڑھ رہا ہوں۔ نماز پڑھ رہا ہوں۔ فرض ادا کر رہا ہوں۔ تُو تو جانتا ہے۔ تُو تو سمجھتا ہے۔

میرے مولا! کہیں یہ نہ سمجھ لینا کہ میں دُعا مانگ رہا ہوں۔ کہیں دعا سمجھ کر اسے منظور نہ کر لینا۔ کہیں مجھے صراطِ مستقیم کا پابند نہ کر دینا۔ بے شک صراطِ مستقیم بڑی عظیم چیز ہے۔ لیکن ابھی نہیں۔ ابھی کچھ دیر کے لیے مجھے جی لینے دے۔

زندگی میں میں چند ایک بار مسجد میں بھی گیا ہوں اور وہاں میں نے جناب امام مسجد کو بڑی لمبی چوڑی دعائیں پڑھتے ہوئے سنا ہے۔ جن پر میں نے جملہ نمازیوں کے ساتھ آمین آمین بھی کہا ہے لیکن آمین میں یوں کہا کرتا ہوں جس طرح کسی سیکشن آفیسر کے پروپوزل پر ڈپٹی سیکرٹری نا آبجکشن کا اظہار کرتا ہے۔

میں سمجھتا ہوں کہ دعا کے عمل میں دعائیہ جملے کی نہیں بلکہ مانگنے کے فعل کی اہمیت ہوتی ہے اور مانگنے میں منت ہوتی ہے، احساسِ بے بسی ہوتا ہے، ندامت ہوتی ہے، رقت ہوتی ہے اور جس سے مانگا جائے اس کی عظمت کا احساس ہوتا ہے۔

باقی تو جانے

لاہور میں نور بابا کے ڈیرے پر آنے والے کی خدمت میں گوشت روٹی پیش کی جاتی ہے۔ بابا کے ڈیرے کا گوشت بہت عمدہ اور لذیذ ہوتا ہے۔

ایک دن نور ڈیرے کو گوشت مہیا کرنے والے قصائی کی ماں اور بیوی بھاگی بھاگی بابا کے پاس آئیں، کہنے لگیں "باباجی چل کر اپنے قصائی کا منہ دیکھ لیجئے۔ وہ آخری دموں پر ہے"۔

جب بابا قصائی کے گھر پہنچے تو اس کی حالت غیر تھی۔ قصائی کی حالت کو دیکھ کر بابا سرسری انداز میں بولے:

"یا اللہ! یہ قصائی ہمیں اچھا گوشت دیتا ہے اور تیرے بندے اسے کھاتے ہیں تم اگر اسے زندگی دے دے تو تیرے بندوں کو ڈیرے پر اچھا گوشت کھانے کو ملے گا۔ اور تجھ سے پوچھنے والا کوئی ہے نہیں۔ باقی تو جانے تیرا کام جانے۔"

اسی شام قصائی ڈیرے پر آیا اور بولا: "باباجی! اللہ نے فضل کر دیا۔ میں اچھا ہو گیا ہوں۔"

شیخ سعدیؒ

پھر وہ شیخ سعدیؒ کا واقعہ ذہن میں آ گیا۔

شیخ سعدی سفر کر رہے تھے۔ ساتھ ان کا گدھا تھا۔ ایک گاؤں میں پہنچے تو رات پڑ گئی۔ سردی کے دن تھے۔ رات بسر کرنے کا ٹھکانا تلاش کرنے لگے۔ گاؤں والوں میں سے کوئی ٹھکانا دینے پر رضامند نہ ہوا۔ آخر ایک گھر کا دروازہ کھٹکھٹایا گھر والے نے کہا "میری بیوی دردِ زہ میں تڑپ رہی ہے۔ بچہ نہیں ہوتا۔ اگر تو دعا کرے تو جگہ دے دوں گا۔" شیخ سعدی مان گئے۔ انہیں کمرا مل گیا۔ پھر انہوں نے کاغذ کے ایک پرزے پر ایک تعویذ لکھا اور گھر والے سے کہا: اسے مریضہ کی ناف پر باندھ دے۔ تعویذ باندھتے ہی بچہ ہو گیا۔

اگلی صبح شیخ سعدی تو چلے گئے لیکن گاؤں والوں نے تعویذ سنبھال کر رکھ لیا۔ جب بھی کسی گاؤں والی کو زچگی کی تکلیف ہوتی تو وہ وہی تعویذ لے جا کر باندھ دیتے۔ تکلیف رفع ہو جاتی۔

گاؤں کے مولوی کو اس بات پر بڑا غصہ آیا۔ اس نے سوچا کہ اگر تعویذ پر لکھی ہوئی آیت کا پتہ چل جائے تو اسے بڑا فائدہ ہو گا۔ مولوی نے جھوٹ موٹ کا بہانہ تراشا اور تعویذ مانگ کر لے گیا۔ اسے کھولا تو لکھا تھا:

"یا اللہ! میں اور میرا گدھا اب آرام سے ہیں۔ ٹھکانا مل گیا ہے۔ باقی تو جانے اور تیرا کام جانے۔"

صحیح فریکوئنسی

ایک دن میں نے قدرت سے پوچھا "دعا کیا چیز ہے؟" بولے "دعا صحیح FREQUENCY کو جاننے اور اس سے ہم آہنگ ہونے کا نام ہے۔ اگر آپ کا TRANSMITTER اور RECEIVER ٹھیک ہوں تو دعا ایک میکانکی عمل ہے پھر نامنظوری کا سوال پیدا ہی نہیں ہوتا۔"

"لبیک" ●●

طوافِ وداع

احساسِ مفارقت

اس روز حرم شریف کا رنگ ہی کچھ اور تھا۔ اگرچہ وہی فرش تھا وہی دیواریں تھیں، وہی ستون تھے۔ وہی زائرین تھے۔ وہی نمازی تھے۔ وہی سجدے تھے، وہی طواف تھا ـــــ لیکن نہ وہ شوق تھا، نہ وہ شدت تھی نہ وہ ولولہ تھا۔

سارے حرم پر اک اداسی چھائی ہوئی تھی۔ تسبیحیں رک رک کر چل رہی تھیں۔ انگلیاں کانپ رہی تھیں۔ ہونٹوں پر لرزش تھی۔ کندھے ڈھلکے ہوئے تھے۔ گردنیں جھکی ہوئی تھیں، نگاہیں نم آلود تھیں۔

مطاف میں وہ جوش نظر نہ آتا تھا۔ طواف کرنے والے رک رک کر چل رہے تھے جیسے ڈرتے ہوں کہ طواف ختم نہ ہو جائے۔

اس وقت زائرین طوافِ وداع میں مصروف تھے۔ خانہ کعبہ کے حضور وہ ہمارا آخری دن تھا۔ آخری حاضری۔

اس روز ہم سب زائرین نہیں بلکہ حاجی تھے۔

احرام اتر چکے تھے۔

"یا اللہ! میں حاضر ہوں" کے نعرے ختم ہو چکے تھے۔

خانہ خدا خود بدلا ہوا تھا۔

خانہ کعبہ پر نیا غلاف چڑھا ہوا تھا۔

نئے کپڑے پہنے وہ یوں نیا نیا سا لگتا تھا جیسے اجنبی ہو۔ جیسے ہماری صرف سرسری جان پہچان ہو۔

خانہ کعبہ کی منڈیر خالی پڑی تھی۔ کوئی وہاں سے جھانک نہیں رہا تھا۔

صرف منڈیر ہی نہیں۔ سارا کا سارا کوٹھا خالی پڑا تھا۔ اس کو دیکھ کر محسوس نہیں ہوتا

تھا کہ وہ آباد ہے۔ اس میں وہ احساسِ موجودگی نہ تھا جیسے وہ خالی بُت ہو۔

جب اور اب

جب ہم پہلی مرتبہ زائرین کی حیثیت سے مکہ معظمہ میں آئے تھے تو خانۂ خدا کو دیکھ کر شدت سے ایک موجودگی کا احساس ہوتا تھا اس کے ایک ایک پتھر میں زندگی تھی۔ پتھر کی ایک ایک رگ کسی وجود کی تڑپ سے سرشار تھی۔ اس وقت کسی نے محسوس نہیں کیا تھا۔ کہ وہ پتھر کا بنا ہوا ایک بت ہے۔ کسی کو یہ خیال نہ آیا تھا کہ لامحدود اللہ کو اس چھوٹے سے کوٹھے میں کس طرح مقید کیا جا سکتا ہے کہ ایک اتنی عظیم قادرِ مطلق ہستی اس کوٹھے میں کس طرح سما سکتی ہے کہ لامتناہی کائنات کے والی کو ایک چھوٹے سے پتھر کے کوٹھے میں محدود کر دینا ایک مضحکہ خیز بات ہے۔

پتہ نہیں کیوں پڑھے لکھے لوگ، اسلام کو جاننے سمجھنے والے لوگ ان دنوں بھی محسوس کرتے تھے کہ وہ اس کا گھر ہے کہ وہ اس کوٹھے میں مقیم ہے کہ وہ اس چار دیواری میں چھپا بیٹھا ہے۔ ان دنوں وہ کوٹھا ساری کائنات پر مسلط و محیط تھا۔

لیکن آج وداع کے روز وہ کوٹھا خالی خالی دکھتا تھا اس کے باوجود زائرین مفارقت کے جذبے سے نڈھال تھے۔ وہ سمجھ رہے تھے۔ کہ وہ اپنے اللہ سے جدا ہو رہے ہیں۔ اسے الوداع کہہ رہے ہیں۔ خدا حافظ کہہ رہے ہیں۔ جدائی کے خیال سے ان کی آنکھیں آنسوؤں میں تیر رہی تھیں۔

دفعتاً حرم شریف میں ایک شور اٹھا۔

سب کی نگاہیں خانۂ خدا سے ہٹ کر حرم شریف کے صحن کی طرف اٹھ گئیں۔

وداع ہونے والا وہ پہلا قافلہ تھا۔

افریقی قافلہ

وہ قافلہ چالیس پچاس افریقیوں پر مشتمل تھا جن میں مرد بھی تھے عورتیں بھی اور بچے بھی۔ وہ سب حرم میں بنی ہوئی اس شاہراہ پر کھڑے تھے جو سیدھی بیرونی دروازے کو جاتی ہے۔

ان وداع ہونے والے افریقیوں کے چہرے فرطِ محبت اور غمِ جدائی سے مسخ ہو رہے تھے۔ ان کی نگاہیں خانۂ خدا پر مرکوز تھیں۔ آنکھوں سے آنسو برس رہے تھے۔ پیشانیوں میں سجدے

تڑپ رہے تھے۔ ان کا انگ انگ عجز و احترام اور دُکھ سے بھیگا ہُوا تھا۔

وہ سب خانۂ خدا کی طرف منہ کیے الٹے پاؤں مسجد کے بیرونی دروازے کی طرف چل رہے تھے۔ ہر قدم اٹھانے کے بعد ان کے جذبے میں مزید شدت پیدا ہو جاتی، تڑپ میں اضافہ ہو جاتا — دکھ میں گہرائی اور آنسوؤں میں مزید روانی۔

ان کے چہرے جدائی کے درد اور کرب کے جذبے سے پھوڑوں کی طرح رِس رہے تھے۔

یہ قافلہ الٹے پاؤں رینگتا رہا، رینگتا رہا۔

حرم میں بیٹھے ہوئے زائرین بکے بکے ان کی طرف دیکھتے رہے، دیکھتے رہے۔

زندگی میں میں نے کئی ایک عظیم جذباتی مناظر دیکھے ہیں لیکن اس روز حرم میں وداع کے اس منظر میں اتنا تاثر تھا، اتنی شدت تھی جو میں نے کبھی نہیں دیکھا تھا۔

زائرین اپنی نگاہیں اس منظر سے ہٹا نہیں سکتے تھے۔ جیسے کسی سحر سے پتھر کے بن گئے ہوں۔

لت پت

ایسے لگتا تھا جیسے اللہ اپنے گھر سے نکل کر وداع ہونے والے قافلے میں تحلیل ہو گیا ہو۔

وہ بچاس افریقی اس وقت اللہ سے لت پت ہو رہے تھے۔ ان کے چہرے اللہ کی محبت سے یوں نچڑ رہے تھے جیسے جلیبیاں شیرے سے نچڑتی ہیں۔ ان کی آنکھوں سے اللہ آنسوؤں کی پھوار بن کر بہہ رہا تھا۔ پیشانیوں پر نور بن کر چمک رہا تھا۔ ان کے عجز کو دیکھ کر اللہ منہ میں انگلی ڈالے حیران کھڑا تھا۔

وہ قافلہ اُلٹے پاؤں رینگتا رہا، رینگتا رہا۔

صدیاں بیت گئیں۔

جب اس قافلے کا آخری فرد بیرونی دروازے سے نکل گیا تو میں چونکا۔ مجھے ایسے محسوس ہُوا جیسے اللہ کو وہ اپنے ساتھ لے گئے ہوں۔

سارا حرم خالی پڑا تھا جس کے درمیان میں خانۂ کعبہ ایک بت کی طرح ایستادہ تھا۔

پتھر کا بُت۔

میں بیرونی دروازے کی طرف اٹھ بھاگا۔

باہر نکلا تو دیکھا کہ افریقی قافلے کا نشان تک نہیں۔ کھو دیا، میں نے سوچا۔ کھو دیا۔ مجھے اس افریقی قافلے کے ساتھ شریک ہو جانا چاہیئے تھا۔ میں بھی اللہ سے لت پت ہو جاتا۔ چند ساعتوں کے لیے میں بھی اللہ بن جاتا۔ کھو دیا۔

مایوسی کے عالم میں میں بیرونی دروازے کے سامنے ایک چبوترے پر بیٹھ گیا۔ نہ جانے کب تک سر جھکائے میں وہاں بیٹھا رہا۔۔۔۔

مکان اور مکین

پھر جو میں نے نگاہ اٹھائی تو دیکھا کہ وہ بیرونی دروازے کی سیڑھیوں پر اپنے عصا پر ٹھوڑی رکھے بیٹھا ہے۔ کپڑوں پر جا بجا پیوند لگے ہیں۔ چہرے پر جھریاں لٹک رہی ہیں۔ پپوٹے آنکھوں کو ڈھانپے ہوئے ہیں۔

جب بھی کوئی وداع ہونے والا دروازے سے باہر نکلتا تو وہ محبت بھری نظروں سے اسے دیکھتا اور اپنی انگلی آگے بڑھا کر کہتا، "مجھے چھوڑ کے نہ جاؤ۔ مجھے ساتھ لے چلو۔ میری انگلی پکڑ کر مجھے ساتھ لے چلو۔ نہیں، نہیں، اس کوٹھے کی جدائی کا غم مت کھاؤ وہ کوٹھا تو خالی ہے۔ میں تو اب یہاں بیٹھا تمہارا راستہ دیکھ رہا ہوں، تمہارا منتظر ہوں، تمہارے ساتھ جانے کا خواہاں ہوں۔ میری انگلی پکڑ لو۔ مجھے ساتھ لے چلو۔" وہ ہر وداع ہونے والے کا دامن پکڑتا تھا۔

لیکن کوئی اس کی جانب نہ دیکھتا۔ کوئی اس کی بات نہ سنتا۔ کوئی اس کی طرف توجہ نہ دیتا۔ وہ سب پتھر کے اس کوٹھے پر مرکوز تھے۔ وہ اس سے وداع ہونے کے غم میں نڈھال تھے۔

وہ مکاں میں کھوئے ہوتے تھے۔ اس قدر کھوئے ہوئے تھے کہ مکین کو بھول چکے تھے اور مکین حیرت اور بے بسی سے ان کے منہ تک رہا تھا۔

اس نے ملتجی نظروں سے میری طرف دیکھا اور اپنی انگلی بڑھا دی۔

"نہیں، نہیں۔ میں تمہیں ساتھ نہیں لے جا سکتا۔" میں نے کہا، "میں تو میں سے بھرا

ہُوا ہوں۔ میں نے دونوں ہاتھوں سے "میں" کی انگلی پکڑ رکھی ہے۔ میں نے "میں" کو بُت بنا رکھا ہے۔ میں تجھے ساتھ کیسے لے جا سکتا ہوں۔"

"میں تیرے دروازے پر آ سکتا ہوں۔ میں تیرے حضور حاضری دے سکتا ہوں۔ میں تجھے سجدہ کر سکتا ہوں۔ تیرے پاس رہ سکتا ہوں لیکن صرف چند ساعتوں کے لیے، چند لمحات کے لیے۔ چند دنوں کے لیے۔ میں تجھے ساتھ نہیں لے جا سکتا۔ میں تجھے ساتھ نہیں رکھ سکتا۔ میں اپنی "میں" کی نفی نہیں کر سکتا۔ نہیں، نہیں۔"

میں دوسرے دروازے کی طرف اٹھ بھاگا۔ تاکہ اُدھر سے حرم میں داخل ہو جاؤں۔ ارے وہ تو وہاں بھی بیٹھا تھا۔ وہ حرم کے ہر دروازے پر بیٹھا تھا۔

وہ مکّے کے ہر موڑ پر بیٹھا تھا۔ ہر سڑک، ہر گلی، ہر راستے کی نکڑ پر بیٹھا تھا۔ لوگ چل پھر رہے تھے۔ وہ مدینہ منورہ جانے کی خوشی میں پھولے نہیں سما رہے تھے۔ کوئی اس کی جانب توجہ نہیں دے رہا تھا۔

●● "لبیک"

مجیب صاحب کی دانشوری

اُردو دانشوری

مجیب صاحب کی تحریروں سے ایک انتخاب

یہ انتخاب جو مجیب صاحب کی مختلف تحریروں سے لیا گیا ہے، اردو میں دانشوری کے نمونے کے طور سے پیش کیا جا رہا ہے۔ ہر اقتباس کو عنوان ہم نے دیا ہے، اس سے متعلقہ سطروں کو سمجھنے میں مدد ملے گی۔ یہ جس قسم کا انتخاب ہے اس میں ماخذ کے حوالے، متعلقہ اقتباسات کے ساتھ دینا مناسب نہیں سمجھا گیا، مگر یہ سب حوالے محفوظ ہیں۔

(ح۔ ب)

مجیب صاحب کو پہلے تو ہم نے ریزہ ریزہ لیا، طویل مقالوں سے چھوٹے چھوٹے اقتباسات! اور پھر، دو مکمل مضمون، یہ دکھانے کے لیے کہ دانشوری اور فکر میں زیادہ فاصلہ نہیں ہوتا، دانشور یہ فاصلہ بڑی رسانیت سے طے کر لیتا ہے، اور اس میں کہیں یبوست بھی نہیں آپاتی۔

حسن نعیم نے اپنے عہد کے بارے میں ایک Comment کیا تھا:

دانشوری کے تمطراق میں سید حسن نعیم   بیدل کی باولی پہ لگائیں سبیل کیا

اس میں دو رائیں ممکن ہیں، لیکن ہمارے عہد سے قبل تو دانشوروں کی ایک کھیپ کی کھیپ ہے: عابد حسین، ذاکر حسین، سیدین، مجیب — اور ان سب کا مشترک انسپریشن اقبال! ان سے قبل سرسید اور حالی اور گنج مرادآبادی، ان سے پہلے صاحب تذکرۂ غوثیہ اور غالب؛ اور ان سے قبل میر درد؛ اور ان سے قبل بیدل اور اس سے قبل مکتوبات عالمگیری؛ اور اس سے قبل ابوالفضل عرفی نظیری ابو طالب کلیم، تا آنکہ مخدوم منیری اور نظام الدین اولیا تک اور مسعود بک تک پہنچ جائیے، کوئی کمی نہیں ہے۔*

میرے خیال میں آج بھی کوئی کمی نہیں ہے، بات صرف زمانی **بُعد** کی ہیں۔ ایسا نہیں ہے کہ زمانی فاصلے پیتل کو سونا دکھانے لگیں، بس اتنا ہے کہ سونے اور پیتل میں واضح امتیاز پیدا ہوتا جاتا ہے۔ البتہ زمانی قُرب اکثر سونے کو پیتل اور پیتل کو سونا دکھاتا، بتلاتا رہتا ہے، اور یہ اس **قرب** کی کم سے کم قیمت ہے جو ادا کرنا ہی ہوتی ہے۔ اپنے ارد گرد کے سونے کو ہم اکثر و بیشتر (ابن تیمیہ کے بقول **فتنۂ معاصرت** میں مبتلا ہونے کے سبب) اور بعض اور معروف وجوہ کے باعث، پہچاننے سے انکار کرتے ہیں، یا ہچکچاتے ہیں، کبھی کبھی جھٹلاتے بھی ہیں۔ اس سے بہت زیادہ فرق نہیں پڑتا ہے، اگلی اس سے اگلی نسل پہچان لیتی ہے اور یہ بھی جان جاتی ہے کہ اس کے پیشرو کہاں کہاں چھوٹے ذہن کا مظاہرہ کرتے رہتے تھے۔ مگر ہم اور آپ اس جرم ناشناسی میں کیوں شریک ہوں! آیئے مل کر دیکھتے ہیں، ہمارے معاصر کے خزانے میں کیا کیا ہے:

---

* دیکھیے، میں اردو کی بات کرتے کرتے ہندستانی فارسی دانشوروں تک پہنچ گیا۔ لیکن کیا کیجیے کہ فکر کا تسلسل زبان کی حد بندیاں قبول نہیں کرتا اور اسکو کیا کیجے کہ تیرھویں صدی عیسوی سے بیدل تک ہی نہیں، غالب تک، بلکہ اقبال تک فارسی ہی اردو سماج کی دانشوری کا بہترین (شاید بہترین بھی) وسیلۂ اظہار رہی ہے۔

○

محراب کا حسن

اگر ہم اس محراب کے حسن کو اپنے اندر سرایت کرنے دیں تو ہم محسوس کریں گے کہ وہ بہت سی شکلوں اور کیفیتوں کی ترجمانی کرتی ہے۔ اس میں وہ کامل سکون ہے جو گوتم بدھ کے مجسموں کی شان ہے۔ اس میں ایلی فینٹا کے غاروں کی ترمورتی کا ابدی مراقبہ ہے۔ اس میں صوفی کا وجد ہے، عاشق کامل کا صبر اور وہ دلآویزی جسے بیان کرنے کی آرزو شاعروں کے دل کو حسرت سے آباد رکھتی ہے۔ یہ محراب فن تعمیر اور سنگ تراشی سے بالاتر کوئی چیز ہے ـــــ ایک دروازہ جس سے گزر کر ہم تصورات اور احساسات کی ایک لامحدود فضا میں پہنچ جاتے ہیں[1]۔

میرا وطن

اسمیں ہر شخص کو خواہ امیر ہو یا غریب، تاجر یا عالم، اپنی استعداد کے مطابق اجتماعی زندگی میں حصہ لینے اور اس کو فیض پہنچانے کا موقع ہوگا اور ہر فرد محض رائے شماری کی اکائی نہ ہوگا بلکہ ایک جیتی جاگتی ہستی، جس کے لئے سیاسی زندگی میں شرکت کرنا اس کی ذہنی اور روحانی نشو و نما کا ایک ذریعہ ہوگا[2]۔

آدمی کا حسن

فن تعمیر، سنگ تراشی اور مصوری میں تو انہوں نے مصر، کریٹ اور دوسرے ملکوں کے استادوں سے بہت کچھ سیکھا۔ شاعری میں ان کا اپنا طرز تھا اور ڈراما انھیں کی ایجاد ہے۔ ان سب میں جس چیز پر ہماری نظر پڑتی ہے اور ایک دفعہ پڑنے کے بعد پھر ہٹتی نہیں وہ انسان ہے۔ یونان کے سنگ تراشوں نے آدمی کا حسن جیسے دکھایا وہ اب تک کامل حسن کا نمونہ مانا جاتا ہے۔ انسان کی طبیعت کے جو بھید یونانیوں نے پائے، جو کیفیات انہوں نے اپنے ڈراموں میں بیان کیں، انکے آگے نہ ہمیں تجربہ لے جا سکتا ہے اور نہ تخیل[3]۔

قید خانہ

اسلام نے اس تنگ نظری کو ایک قید خانہ ٹھہرایا ہے جو ذات قوم اور نسل کے فرق کو ماننے سے پیدا ہوتی ہے۔ اس روحانیت کو بیکار سمجھا ہے جو آدمی کی اپنی شخصیت میں بند ہے اور جماعت تک نہ پہنچائی جا سکے[4]۔

اخلاقی شخصیت

یہ علامتیں تھیں اس کی کہ نوع انسانی ترقی کی ایک نئی منزل پر پہنچی ہے۔ اور اس کے نئے احساسات اور نئی روحانی ضروریات کے لئے مناسب زندگی کی نئی تشکیل لازمی ہو گئی ہے۔ دراصل اب انسان کی اخلاقی حس بیدار ہوئی تھی اور وہ محسوس کرنے لگا تھا کہ اپنے دکھ اور سکھ، اپنے ارادے اور عمل، اپنی تباہی اور

نجات کا وہ خود ذمہ دار ہے۔[5]

قوم کی منشاد

میری غریبی پر ان کو ترس آتا ہے۔ برسوں سے سمجھا رہے ہیں کہ سب کی فکر کیوں کرتا ہے اپنی اور اپنے گھر کی بھی تجھے کوئی خبر ہے۔ اب بیچارے سمجھاتے سمجھاتے تھک گئے ہیں۔ گھر والوں کی شکایتیں سنتے سنتے میں بے حیا ہو گیا ہوں۔ مگر کیا کروں سب کچھ برداشت کرتا ہوں اس لئے کہ وہ درد جو قوم کی حالت دیکھ کر دل میں اٹھتا ہے اور ساری تکلیفوں سے کہیں زیادہ شدید ہوتا ہے۔ میرا پہلے ارادہ تھا کہ عمر کے صرف چند سال ہی قوم کی نذر کروں گا مگر وہ مدت کبھی پوری نہ ہوئی۔[6]

شخصیت سازی

اصل بات یہ ہے ہم سب محسوس کرتے ہیں کہ ہماری زندگی بالکل خالی ہوتی جا رہی ہے۔ زندگی میں SUBSTANCE پیدا ہوتا ہے VALUES سے۔ اور ہمارے VALUES سب غائب ہوتے جا رہے ہیں اگر ہم تباہی نہیں چاہتے ہیں تو پھر صرف یہ ہو سکتا ہے کہ ہم PERSONALITY کے CONCEPTION کو اپنے دماغوں میں صاف کریں اور ایسی PERSONALITIES کے نمونے تیار کریں جو ان VALUES کو EMBODY کرتے ہوں جنہیں ہم اپنے سماج میں پیدا کرنا چاہتے ہیں۔

ہمارے اسکول اور کالج ایسے نمونے تیار نہیں کر سکتے ہیں، اس لئے کہ وہ خود نمونوں کے محتاج ہوتے ہیں۔[7]

اب نہ بچایا تو پھر کچھ نہ بچے گا

تجارت اب انگریزوں کے ہاتھ میں جا رہی ہے۔ بازاروں میں بدیسی مال ہی نظر آتا ہے۔ ہمارے کاریگر اپنا پیشہ نہیں چھوڑتے تو فاقے کرتے ہیں۔ تعلیم اب کمپنی کے ہاتھ میں چلی گئی ہے۔ اور ہم یا تو جاہل رہیں گے یا وہ سب کچھ سیکھیں گے جو انگریز ہمیں سکھانا چاہتے ہیں اور وہ سب کچھ مان لیں گے جو وہ ہم سے منوانا چاہتے ہیں ہر چیز جو ہمیں عزیز ہے خطرہ میں پڑ گئی ہے اور جو کچھ اب نہ بچایا گیا وہ بچ نہ سکے گا۔[8]

مذھب مشترک ھیں

کسی قدیم یا جدید مذہب میں کوئی بات نئی یا نرالی نہیں ہے، اور کسی مذہب کے پیرو یہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ انکے عقائد صحیح اور باقی سب غلط ہیں۔ کیوں کہ جس قدر ہم غور کرتے ہیں اتنے ہی ہمیں اس کے ثبوت ملتے جاتے ہیں کہ مذہبوں میں مشترک صفات زیادہ ہیں اور انفرادی خصوصیات کم۔ اور یہ خصوصیات بھی حالات اور مذاق کے فرق نے پیدا کی ہیں۔[9]

مذھب کی اصل
واردات قلبی

محققوں نے مذہب کا صرف ظاہری رخ دیکھا ہے اور دل کی ان کیفیات تک ان کی رسائی نہیں ہوئی

ہے جو مذہبی تصورات کا سرچشمہ ہیں۔ وجود باری کا احساس بطور واردات قلبی، مذہبیت کی اصل، تک ہم ظاہری باتوں کے مشاہدے اور خارجی اثرات کی تفصیل معلوم کرنے سے نہیں پہنچ سکتے۔ بلکہ اس کے برعکس ہمیں یہ سمجھ لینا چاہئے کہ مذہبی آداب و رسوم میں معنی اور مقصد مذہبیت اور واردات قلبی کے سبب سے پیدا ہوتے ہیں۔ مذہب کسی خارجی تحریک کا نتیجہ نہیں ہے۔[10]

تاریخ/تشدد/بےحسی
بےچینی/تلاش

یہ سب باتیں تاریخ کی پوری داستان کا خلاصہ ہیں۔ اور جو شخص بھی تاریخ کو جگ بیتی سمجھ کر اپنے دل کو اس سے بے تعلق نہ کرلے وہ یہ دیکھ کر کہ تشدد پسندی، توفیق کی کمی، غفلت اور سرد مہری نے کیسی کیسی مصیبتیں ڈھائی ہیں، بے چین اور مایوس اور بیزار ہوتا رہے گا اور اسے اس مقام کی تلاش ہوگی جہاں سے وہ سب کچھ دیکھ سکے، سب کچھ سمجھ سکے، اور اپنے دل میں سب کچھ برداشت کرنے کی طاقت پیدا کرسکے۔ اس مقام کا ذکر میں نے اس لئے کیا ہے انسانی تاریخ سے متاثر ہوکر نہیں تو کسی اور وجہ سے ہم سب کسی نہ کسی حد تک اسی کی تلاش میں رہتے ہیں۔[11]

آدمیت/ملت
مفاہمت

اسلام نے آدمیت کو معیار مانا ہے لیکن اسی کے ساتھ ملت اور جماعت کو بھی لازم ٹھہرایا ہے۔ ملت کو اہمیت ضرور دی گئی ہے لیکن اس شرط پر کہ انسانیت اور ملت کی مفاہمت رہے۔[12]

ضمیر

ضمیر سے مراد غلط اور صحیح، اچھے اور برے کا وہ احساس ہے جو روزمرہ زندگی میں ہماری رہنمائی کرتا ہے اور جس کی وجہ سے ہم اس کا اقرار کرتے ہیں کہ صحیح بات پر عمل کرنا ہمارا فرض ہے۔[13]

ادھوری نمازیں

روزہ اور نماز علامت ہیں اس عبادت کی جو ملت کی معاشی، سیاسی اور اخلاقی اصلاح اور ترقی سے ادا ہوتی ہے، مسجد جاکر کھڑی کردینا کافی نہیں کہ قبلہ صرف ملی آزادی کی صاف فضا میں نظر آسکتا ہے۔ غریب اور امیر کا صرف ایک صف میں کھڑا ہوجانا کافی نہیں، قوم اور ملت کی معاشی حالت میں توازن پیدا کرنا بھی لازمی ہے۔ جب تک جہاد کا حوصلہ دل میں نہ ہو اور زندگی میں اپنا رنگ نہ دکھائے ہماری عبادات ادھوری رہ جاتی ہیں۔[14]

دین دنیا تقسیم
غیر اسلامی

یہ ایک عام معلومات کی بات ہے کہ اسلام نے دینی اور دنیاوی کاموں کو اصولاً اس طرح الگ نہیں

کیا ہے کہ جماعت کا ایک حصہ دینی اور دوسرا حصہ دنیاوی فرائض کو انجام دینا اپنا منصب سمجھے، جماعت دینداروں اور دنیاداروں میں تقسیم ہو جائے۔[15]

تعلیم کا مقصد

ضمیر کی تربیت

تعلیم ایک پیچیدہ عمل ہے جسے انسانی وجود کے ہر دور کی ایک نئی شکل کہا جاسکتا ہے۔ عموی طور پر تعلیم کے تین واضح پہلو ہیں

(۱) تعلیم انسان کی روحانی اور جسمانی نشو ونما میں مددگار ثابت ہوتی ہے، جسم اور روح دونوں کو مہذب کرتی ہے۔ تعلیم کوئی تکنیک نہیں ہے بلکہ تربیت ہے۔

(۲) دوسرے پہلو کے مطابق تہذیبی سرمایہ کے جاری رکھنے کا ایک ذریعہ ہے جس میں تخلیقی ذہن اپنی صلاحیت کے مطابق اخذ و قبول کرتا ہے اور ان چیزوں کو ترک کر دیتا ہے جو قابل قبول نہ ہوں۔

(۳) تعلیم کا تیسرا پہلو بہت مشکل اور پیچیدہ ہے۔ ایک نمو پذیر شخصیت جو اپنی فطرت سے واقف ہے کہاں تک اپنے ضمیر کے داخلی تقاضوں سے عہدہ برآ ہو سکتی ہے۔ چونکہ اس کا مقصد حسیت پیدا کرنا ہوتا ہے حسیت وہ جو ضمیر کو بیدار کرتی ہے اور لسہتاً عالی دماغ لوگوں کے لئے موضوع ہے۔[16]

ویشن کے نمائندے

اس اصول نے کہ سب کو یکساں تعلیم کے مواقع حاصل ہوں، ہندستان کو ایک ترقی پسند ملک بنا دیا ہے۔ لیکن ہم یقین رکھتے ہیں کہ ہمارا ملک بہت پرانا ہے اس لئے ہم نے جدید اور قدیم کے درمیان ایک پریشان کن نفسیاتی تصادم پیدا کر دیا ہے۔ در اصل ہم نہیں جانتے کہ ہندستان کی کون نمائندگی کر رہا ہے، ہمارے اسکول اور کالجوں کے وہ نوجوان جو پراگندہ ذہن رکھتے ہیں اور جن کے پاس کوئی تہذیب نہیں ہے یا وہ نوجوان مرد اور عورتیں جو تہذیبی ورثہ کی مالک ہیں۔[17]

تعلیم اقدار کی روشنی

تعلیم کو جماعت کے مذہب، تہذیب، تاریخ اور موجودہ حالات سے جدا کرنا اس کی گردن مروڑ دینا ہے مگر اسے رائج اصولوں اور انہیں برتنے کے طریقوں کا بالکل پابند کر دیا جائے تو درسگاہیں ذہن کے قید خانے اور امنگوں کے مقتل بن جاتی ہیں، معیاری انسان اور معیاری جماعت اور معیاری زندگی محض تصورات نہیں بلکہ ایک روشنی ہے جس کی طرف طبیعت حسب توفیق لپکتی ہے اور یہ روشنی نہ رہے تو نمو کی قوت زائل ہو جاتی ہے۔ تعلیم کا اگر عام منصب یہ ہے کہ وہ جماعت کی اعلا قدروں کو قائم رکھے تو اس کا خاص منصب

یہ ہے کہ وہ موجودہ قدروں کا معیاری قدروں سے مقابلہ کرتی ہے۔[18]

تعلیم، شخص کو شخصیت دینا

کوئی بھی علم باہنر کردار کے بغیر حاصل کرنا ممکن نہیں ہے۔ یہاں کردار کے معنی انسان کی وہ مخصوص صفات ہیں جو ایک محور کے گرد گھومتی ہیں اور شخص کو شخصیت میں تبدیل کردیتی ہیں۔ محور دراصل وہ شے ہے جس کے لئے انسان خود کو وقف کرتا ہے۔ موجودہ علم مختلف اطلاعات، غیر مہذب خواہشات، غیر واضح مقاصد اور آوارہ خیال آرائیوں کا پلندہ بن کر رہ گیا ہے۔[19]

آرٹ اور مذہب

آرٹ کا منشا یہ ہوتا ہے کہ تہذیب کی نسبتاً تنگ اور انفرادی ذہنیت میں وسعت اور عالمگیری پیدا کرے اور مذہبی اور اخلاقی تعلیم کی تاثیر کا امتحان لیتا رہے۔ آرٹ سے امید رکھنا کہ وہ مذہب یا اخلاق کی قائم مقامی کر سکتا ہے، بالکل غلط ہے۔ مذہب اور اخلاق سے یہ توقع رکھنا بھی عبث ہے کہ وہ زیادہ عرصہ تک انسان اور تہذیب کے محرک کا کام انجام دے سکتے ہیں اگر ان میں آرٹ کا خمیر شامل نہ ہوتا ہے۔[20]

زندہ قوم کی علامت

یہ قوموں کے زندہ ہونے کی ایک علامت ہے کہ ان میں ایسے لوگ پیدا ہوتے رہیں جو حسن کو دوسروں کی آنکھوں سے نہ دیکھیں، خود اس کے دیدار کے طالب ہوں اور اپنے کام کو نئی اخلاقی قدروں اور تازہ قلبی واردات کا حامل بنائیں۔ یورپ میں انیسویں صدی کے نصف آخر سے اس وقت تک آرٹ کی ماہیت پر بحث جاری ہے۔ اور اس کے جاری رہنے کا سب سے بڑا سبب یہ ہے کہ مصور، سنگ تراش، شاعر، ڈرامانویس غرض کہ ہر قسم کے آرٹسٹ اپنے فن کے ایسے نمونے پیش کرتے رہے ہیں جن کو جانچنے کے لئے نئے معیاروں کی ضرورت تھی۔ فنون لطیفہ کی تاریخ سے اگر ایک طرف یہ بات واضح ہے کہ ہر زمانے میں اور ہر جگہ حسن کا ایک خاص معیار تھا تو دوسری طرف یہ بھی ثابت ہے کہ فن کے وہ اصول جو اس معیار کی ترجمانی کرتے تھے آہستہ آہستہ بدلتے رہے اور آخر میں ایک زمانہ آیا جب کہ ان اصولوں کو ترک کرنے کے سوا کوئی چارہ نہ رہا اور آرٹسٹ اس پر مجبور ہوئے کہ ہر پرانے نقش کو مٹا کر حسن کی ایک بالکل نئی تصویر بنائیں۔[21]

آزاد

یہ مقصد کی بحث بھی جو فطرت اور تہذیب کے خلاف باتیں کرایا کرتی ہے ختم ہو جائے گی اور ادب صحیح معنوں میں آزاد ہو جائے گا۔ آزاد وہی شخص ہو سکتا ہے جس نے تعلیم کی ساری پابندیاں قبول کی ہوں اور اپنی خاص استعداد کا صحیح اندازہ کر لیا ہو۔ جسے ایسی تربیت دی گئی ہو کہ اپنی استعداد سے پورا کام لے سکے،

جس کی جماعت اس کی قدر کرے، اور جو فن کو ترقی دینا جماعت کی خدمت کرنا اپنا مقصد جانے۔[22]

بے لگام جمہوریت

بے نتیجہ بحثوں کا نام جمہوریت نہیں ہے۔ اپنے اوپر پابندیاں عائد کرکے ہم اپنے کو آزادی کا مستحق بنائیں گے۔ ہماری شخصیت تقریروں کی کثرت کے مقابلہ میں فکر انگیز خاموشی میں زیادہ بہتر طور پر نشو نما پا سکے گی۔ اہلیت ایسی چیز نہیں ہے جسے امن کے زمانے میں غیر ضروری سمجھنا چاہئے۔ اس وقت میں اسے فوری ضرورت سمجھتا ہوں جسے قومی مفاد کے پیش نظر ہر قیمت پر پورا ہونا چاہئے۔[23]

دنیا کا حافظہ

دنیا کا حافظہ بہت کمزور ہوتا ہے۔

محبت

محبت ہر بیماری کا علاج ہے۔ ہر زخم کا مرہم ہے۔ محبت زندگی اور موت کا فرق مٹا دیتی ہے۔ انسان کی محبت میں خدا کی رحمت کی تاثیر ہوتی ہے۔

تہذیب و تمدن

نفع کا سود لب

ہم فن کے نمونوں کو جانچنے کی استعداد پیدا کرلیں اور تہذیب کی خارجی قدروں کو پرکھنے کی مشق کرلیں تب بھی تاریخ و تمدن کا حق ادا کرنے میں دشواریاں پیش آسکتی ہیں۔ انسانی زندگی تمدن اور تہذیب کے اعتبار سے کبھی ہموار نہیں تھی۔ آج کل کی طرح پہلے بھی بعض قومیں ایسی تھیں جنھوں نے بہت ترقی کرلی تھی اور بعض ایسی جو بالکل وحشی تھیں۔ (ص۔ ۲۹۲) قوموں کا عروج اور زوال بھی اپنی جگہ پر ایک معما ہے جو کسی طرح حل نہیں ہوتا۔ اگر ہم قوموں کی اس حالت کو دیکھیں جب وہ گمنامی سے اچانک ابھر کر دنیا کے سامنے آجاتی ہیں، تو ان میں بہت سی اخلاقی اور معاشرتی خوبیاں ہوتی ہیں۔ مگر تمدن اور تہذیب میں وہ اپنے زمانے کی ممتاز قوموں سے لگا نہیں کھاتی ہیں۔ لیکن جب وہ ترقی کرکے تمدن اور تہذیب کی علمبردار بن جاتی ہیں تو ان میں اکثر وہی اخلاقی اور معاشرتی خوبیاں نہیں رہتی ہیں جن کی بدولت انھوں نے دنیا میں نام پیدا کیا تھا۔ اور مورخ کسی طرح حساب لگا کر نہیں بتا سکتا کہ تہذیب کا نمونہ بننے سے قوموں کو نفع ہوتا ہے یا نقصان۔[24]

ماحول کو بدلنے کی سزا

ماحول سے جدا ہونا صرف اس شخص کے لئے مشکل نہیں ہے جو اس پر مجبور ہوتا ہے، ماحول کو اس سے زیادہ اپنی حفاظت کی فکر ہوتی ہے۔ اور اگر کسی کو اپنے سر پر دنیا کی سب سے بڑی مصیبتیں لانا منظور ہوں تو اس کے لئے یہ ظاہر کردینا کافی ہے کہ اسے اپنے ماحول سے کوئی محبت نہیں۔ اس کے دل میں اور ارمان ہیں، جن کی وجہ سے اسے اپنا ماحول تنگ اور پست معلوم ہوتا ہے۔ ہر قوم یعنی ہر ماحول اپنے پیغمبروں کو، چاہے وہ

چھوٹے ہوں چاہے بڑے ہلاک کرنے کی پوری کوشش کرتا ہے۔[۲۵]

تہذیب کے مرکز

طوفان کی لہروں اور گرداب میں جب دنیا مٹی جا چکی تھی تو زندگی کی اکھڑی ہوئی جڑیں پھر جمنے لگیں اور کہیں کہیں پر خاصی مضبوط جمیں۔ دریائے نیل کی وادی میں، جنوبی عراق میں، ہندستان میں دریائے سندھ کے کناروں پر، تہذیب کے پرانے مرکز گھڑے بھر پانی میں شکر کے دو چار ڈلے تھے۔ پانی ہلا دیا جاتا تو وہ گھل جاتے، پھر جب وہ ٹھہر جاتا تو شکر بیٹھ جاتی، لیکن پانی کو ہلانے والے کچھ نہ کچھ مٹھاس بھی اپنے ساتھ لاتے تھے۔ گھلنے کے بعد جو شکر جمع ہوتی وہ پہلے سے کچھ زیادہ ہی ہوتی اور گھڑے کا پانی بھی ذرا اور میٹھا ہی ہو جاتا۔[۲۶]

دنیا کی کہانی

... اس لئے میں اگر دنیا کی کہانی کو مشرق اور مغرب کی تاریخ میں تقسیم کر دوں تو آپ بس یہ سمجھئے گا کہ ہماری زندگی ایک بڑا سمندر ہے جس میں کبھی ایک طرف لہریں زیادہ اٹھتی ہیں کبھی دوسری طرف۔ موجوں کو ابھارنے والی طاقت ایک ہے۔ ان کے تڑپنے اور اچھلنے کی امنگ ایک۔[۲۷]

جامعہ: جزیرہ کب تک

جامعہ کے کارکن شروع سے یہ سمجھتے ہیں کہ جامعہ ایک جزیرہ ہے جس کے باشندوں سے سمندر کی موجیں پوچھتی رہیں گی کہ بتاؤ کس ملک کے رہنے والے ہو اور تمہارے جزیرے کا مالک کون ہے۔ جزیرے کے باشندے کیا کر سکتے ہیں، سوا اس کے کہ سمندر کی شکل خوفناک ہو تو آسمان کی طرف دیکھیں اور آسمان کا منظر قہر آلود ہو تو سمندر کی طرف دیکھیں۔ ان کے جزیرے کو بہر حال کسی نہ کسی گہرائی پر زمین کا اتنا سہارا ملتا ہے کہ وہ اپنی جگہ پر قائم رہے۔ سمندر کی موجوں کو وہ یہی جواب دے سکتے ہیں کہ ہمارا زمین سے تعلق ہوتا تو ہمارا وجود نہ ہوتا۔ اور اگر موجیں خطروں کا پیغام لانے کے بجائے سیاحوں اور تاجروں اور آدمیت سے لگاؤ رکھنے والوں کی کشتیاں اور جہاز اپنی پیٹھ پر لے آئیں تو جزیرے کے باشندے شاید ثابت کر سکیں کہ انہوں نے چھوٹی سی دنیا آباد کی ہے جس میں آدمیوں اور آدمیت کی اور ہنر کی پرورش ہو رہی ہے، اور اگلے اور آباد دنیا کے درمیان جو فاصلہ نظر آتا ہے وہ نظر کا فریب ہے۔ جامعہ کی حیثیت ایک جزیرہ کی سی رہے گی اور موجوں اور طوفانوں کا خطرہ اپنی جگہ رہے گا، مگر ملک کی بیشتر تعلیم گاہوں نے خطروں سے بچنے کے لئے اپنے آپ کو ساحل سے ملا دیا ہے۔[۲۸]

آدرش کے لیے

مرنا نہیں زندہ رہنا پڑتا ہے

میدان جنگ میں شہید ہونا آسان ہے، وہاں ایک مرتبہ مرنا ہوتا ہے اور وہ بھی جلد۔ ایک آدرش یا

نصب العین کے پیچھے عزیزوں، دوستوں اور پورے سماج سے مقابلہ بہت دشوار ہے۔ اس میں ہر گھڑی لڑائی جاری رہتی ہے، اور مرنا نہیں بلکہ زندہ رہنا شرط ہے۔*

بڑی شخصیتیں

تاریخ سے اگر ہم کوئی سبق سیکھ سکتے ہیں تو یہی کہ ترقی خود بخود نہیں ہوتی بلکہ وہ چند بلاہمت شخصیتوں کی یادگار ہے، ایک تحفہ ہے جو انہوں نے اپنی قوم کے نذر کیا ہے، ایک پودا ہے جسے انہوں نے اپنے خون سے سینچ سینچ کر پروان چڑھایا ہے۔ چنانچہ مورخوں کا ایک خاص فرقہ ہے جو تاریخ کو صرف بڑی شخصیتوں کی سوانح عمری قرار دیتا ہے۔ اور کچھ فلسفی بھی ایسے گزرے ہیں جو ساری زندگی کو انہیں شخصیتوں کی دین سمجھتے ہیں۔[۲۹]

آزاد

جو آزاد نہیں وہ انسان نہیں، جس کو ہم پوری آزادی دینے سے انکار کرتے ہیں، اس کو ہم پورا انسان نہیں سمجھتے۔[۳۰]

بے اطمینانی

ایک غیر مطمئن سقراط ایک مطمئن بیوقوف سے اچھا ہے۔[۳۱]

رند کو صلیب

عیسائی تہذیب کا جوہر ایک صاحب دل کی سرگزشت تھی، ایک دل کا افسانہ، جس کے سمجھنے کے لئے اس میں کافی وسعت نہ تھی۔ لیونارڈو دا ونچی نے یہ دیکھ کر رند کے ہاتھ میں صلیب دی، مذہب میں نشہ پیدا کیا اور عشق کو پختہ کار بنا دیا۔[۳۲]

مذہب اور آرٹ

مذہب اور آرٹ کے ادنیٰ شیدائیوں میں ہمیشہ عداوت رہی ہے اور رہے گی، لیکن ان کے اعلیٰ نمائندے ان کے باہمی تعلق کے راز کو سمجھتے ہیں، اور یہ بھی جانتے ہیں کہ ایک حد سے گزر کر دونوں میں امتیاز کرنا ناممکن ہے۔ ——— عالم جذبات میں انسان کے لئے مذہب وہی کام دیتا ہے جو زمین پر اس کا گھر، دونوں کے بغیر اس کی ہستی قائم نہیں رہ سکتی۔ ہم میں سے ہر ایک کو ایسے مرحلے نہیں طے کرنے ہوتے جہاں ایمان کی پختگی اور عقیدے کی سچائی کا امتحان ہو۔ لیکن آرٹسٹ میں یہ قوت ہوتی ہے کہ ہمیں اپنا امتحان لینے پر آمادہ کرے، اور اکثر ہمیں اقرار بھی کرنا ہوتا ہے کہ جن عقیدوں میں ہم نے پناہ لی ہے، اس عالم بے پایاں میں جو اپنا گھر بنایا ہے، اس کے در و دیوار کمزور ہیں اور ہماری حفاظت نہیں کر سکتے۔[۳۳]

عام نگاہوں کا مرکز

اوسط انسان عام نگاہوں کا مرکز بننے کی رسوائی برداشت نہیں کر سکتا، لیکن نفس انسانی کو پوری طرح

سمجھنے کے لئے یہ ناگزیر ہے۔ روسی انسان یہ رسوائی برداشت کرگیا، اور اس کے ایثار سے فطرت انسانی کے جوراز معلوم ہوئے ہیں وہ ہمارے زمانے کی واقعیت کی جان ہیں۔[۳۴]

عالم گیر مذہب

اگر بانی مذہب ایسا کامل ہو، کہ ایک قوم یا ایک نسل ہی اسے اپنانہ سمجھے بلکہ ہر قوم اور ہر نسل یعنی انسانی فطرت کا ہر نمونہ اس میں مرغوب صفات کی کامل صورت دیکھے، تو مذہب خود بخود عالم گیر ہو سکتا ہے۔ اس مذہب میں ایسی حقیقت ہو نہیں سکتی جس کا کبھی کسی کو علم یا احساس نہ تھا، اس لئے کہ ایسی نئی حقیقت کے لئے نیا نظام کائنات اور نئی انسانی سرشت درکار ہوگی۔ نئی بات ہر مذہب میں بانی کی حیثیت، اس کی تعلیم کی مجموعی شکل ہوتی ہے۔ مذہب کو پرکھنے کی کسوٹی، یہ اندازہ ہے، کہ اس میں عام انسانی سرشت اور عام انسانی ماحول کس حد تک مدنظر رکھا گیا ہے، یا اپنے پرائے کی قید سے آزاد ہے۔[۳۵]

مذہب کی حقیقت

مذہب کوئی کتابی علم نہیں ہے، عقل کے کارخانے کی بنی ہوئی کوئی چیز نہیں۔ جذبۂ دینی انسانی زندگی اور انسانی شخصیت کو نمو اور فروغ دینے والی قوتوں کا سرچشمہ اور ان کا غیر محدود قدرتی ذخیرہ ہے۔ اور جب تک ہم کو اس دنیا کے خاص مادی ماحول میں زندگی بسر کرنا ہے، مذہب کو مادی ضروریات اور اغراض سے کس طرح جدا کیا جا سکتا ہے۔ مادی ضروریات اور اغراض ادنیٰ بھی ہوتی ہیں اور اعلیٰ بھی۔ مگر اس کا کیا، انسان اشرف المخلوقات بھی ہے اور حیوان بھی۔[۳۶]

جامعہ

دلوں کی کہانی

جامعہ کی کارگزاری ہمارے دلوں کی کیفیت، ہماری واردات قلبی سے جدا نہیں کی جا سکتی۔ جامعہ کوئی ادارہ یا اداروں کا مجموعہ نہیں ہے، ہمارے دلوں کی کہانی بھی ہے۔ کوئی عمارت یا عمارتوں کا مجموعہ نہیں ہے، بہتے چشموں کا ایک جال سا ہے کہ جس سے زمین سیراب اور بستی شاداب ہوتی ہے۔ (ص ۔۔۱۰) جامعہ والے اپنی بستی کے خادم ہیں تو مخدوم بھی ہیں۔ اور یہ خدمت کا پہلا اور نسبتاً آسان مقام ہے۔ وہ منزل اس کے بہت آگے ہے، جہاں انسان خادم ہی ہوتا ہے، اس سے مطمئن ہوتا ہے، اور اسی پر فخر کرتا ہے۔[۳۷]

○

اسلامی تہذیب

تہذیب کا لفظ ہمارے زمانے کے عجائبات میں سے ہے۔ ہر تعلیم یافتہ مہذب ہونے کا یقین رکھتا ہے۔ ہر قوم اپنا فرض سمجھتی ہے کہ اپنی تہذیب کی قدر کرے اور دنیا سے اس کی قدر کرائے۔ لیکن تہذیب کے معنی پوچھیے تو ہر شخص اس کی ایسی تشریح کرتا ہے کہ جس سے اس کا اپنا مذاق، اپنے خیالات، اپنا رہن سہن، تہذیب کا لب لباب معلوم ہوتا ہے۔ اور قومیں اپنی تہذیب کے گن گاتی ہیں تو اس سے ان کا مطلب ہوتا ہے کہ ان کی طاقت بہت بڑھ گئی ہے، اور سیاست اور جنگ میں جتنی ان کو کامیابی ہوتی جاتی ہے وہ سمجھتی ہیں کہ ان کی تہذیب پھیلی۔ خاص علمی نقطہ نظر سے غور کیجیے تو تہذیب کا مفہوم یا تو اتنا وسیع ہو جاتا ہے کہ اس کی صحیح تعریف ممکن نہیں اور یا اتنا تنگ کہ اس کے وجود ہی کا یقین نہیں رہتا۔

اسلامی تہذیب کی تعریف کرنا اور بھی مشکل ہے، کہ یہ کسی قوم اور کسی زمانے کی تہذیب نہیں۔ اس کا پھیلاؤ ایسا رہا ہے اور اسے اتنی مختلف مزاج اور معاشرت رکھنے والی جماعتوں نے قبول کیا ہے کہ اس کی خصوصیات بیان کرنا اتنا ہی دشوار ہے جتنا یہ بتانا کہ دنیا کی سطح کیسی ہے۔ اس کی ایک مجموعی شکل ہے بھی اور نہیں بھی ہے۔ اس کی جڑیں ہمیشہ حقیقت کی زمین کو مضبوط پکڑے رہی ہیں تو اس کی چوٹی ہمیشہ عالم خیال ہی میں رہی ہے۔ اس نے پلٹے کھائے ہیں، زور باندھا ہے۔ وہ ابھری بھی ہے اور گری بھی ہے۔ اس نے کبھی مذہب کا دامن پکڑا تو کبھی سیاست کا۔ کبھی دوسروں کے اثر کو جان کر ملایا، کبھی اسے شراب کی طرح پی گئی۔ کبھی انا ولا غیری کا دم مارا، کبھی شکر کی طرح گھل گئی، فضا کی ایک کیفیت بن کر نظر سے اوجھل ہو گئی، دن کا اجالا اور رات کا سکون بن کر زندگی میں گم ہو گئی۔ لیکن مسلمانوں کی تاریخ کا اتار چڑھاؤ ایسا رہا ہے کہ ہر زمانے کے لوگ مہذب اور تہذیب کے مفہوم پر غور کرتے رہے ہیں۔ اس وقت اگر ہم بیٹھ کر سوچیں تو ہم بھی اسلامی تہذیب کا ایک خاکہ تیار کر سکتے ہیں اور ممکن ہے بناتے بناتے ہم ایسا کچھ بنا لیں جو چاہے زبان سے بیان نہ ہو سکے، دل میں گھر ضرور کرے گا۔

ایک بات کا خیال ہم کو خاص طور پر رکھنا ہوگا وہ یہ کہ اسلامی تہذیب نے کبھی اپنے اور غیر کے درمیان کوئی دیوار کھڑی نہیں کی، مسلمانوں کو کبھی انوکھے بننے کا شوق نہ ہوا، اور ہماری تاریخ میں کوئی ایسا دور نہ ملے گا

جب مسلمانوں کی زندگی میں ایسی عجیب یا غیر معمولی خصوصیتیں تھیں کہ جن پر فوراً نظر پڑتی اور جو آسانی سے بیان کردی جاتیں۔ اس کے برعکس ہماری تہذیب کا میلان ہمیشہ پھیلنے، اور دوسری تہذیبوں سے اثر لینے اور ان پر اپنا اثر ڈالنے کی طرف تھا۔ اور اس میلان کو ہم نے اس قدر صحیح، اچھا اور اپنے وجود کے لیے ایسا لازمی سمجھا کہ ہم نے کبھی اس کا حساب لگانے کی ضرورت محسوس نہیں کی کہ ہم نے کتنا دیا اور کتنا لیا۔ ہم اس کا حساب لگانے کی کوشش بھی کرتے تو شاید کامیاب نہ ہوتے اس لیے کہ ہم نے اپنی تہذیب کی کہیں قلم بھی نہ لگائی بلکہ اس طرح ملے کہ شکر اور پانی۔ یورپ والے اب صدیوں کی بحث کے بعد ماننے لگے ہیں کہ مسلمانوں نے دنیا کے علم کو بہت بڑھایا اور پھیلایا۔ لیکن یہ دعویٰ اب بھی شاید ہی کوئی تسلیم کرے کہ بول چال کی زبان کو ادبی زبان بنانا مسلمانوں کی ایک خاص خدمت تھی۔ ہماری تہذیب کا اثر روحانی، ذہنی اور جسمانی تندرستی کی طرح تھا جو کہ خود محسوس نہیں ہوتی، جس کی کیفیت بیان کیجیے تو خود ستائی معلوم ہوتی ہے اور جس کے موجود نہ ہونے یا ضائع ہوجانے کا غم بھی اکثر نہیں کیا جاتا اس لیے کہ خود فریبی انسانیت کی گھٹی میں ملی ہوئی ہے۔

اسلامی تہذیب میں نمایاں ظاہری علامتیں خاص طور پر اس وجہ سے نہیں پیدا ہوسکیں کہ مذہب اسے ہمیشہ ہموار کرتا رہا۔ اسلام، بجائے اس کے کہ تہذیب کی خلعت پہن کر الگ عزت کے مقام پر بیٹھ جائے، خود تہذیب کے مقام کو اور اس کی حیثیت کو بدگمانی کی نظر سے دیکھتا رہا۔ اس طرح وہ کبھی تہذیب کے ہم معنی یعنی تہذیب میں گرفتار نہ ہوا۔ مسلمان کبھی اتنے مہذب نہ ہوسکے کہ اسلام سے غافل ہوجائیں۔ ان کا دین ان کی دنیا کو جھنجھوڑتا رہا، جیسے کوئی استاد نیند کے ماتے شاگرد کو۔ اس وقت بھی اگر آپ دیکھیے تو تہذیب ابھی انگریزی حکومت کا سہارا لے کر اور مغرب کی علمی ترقیوں کی قسمیں کھا کر مذہب کو نیچا دکھانے کی کوشش کرچکی ہے اور کامیاب نہیں ہوئی ہے۔ ہم دوسری قوموں کی طرح مذہب کو چھوڑ کر تہذیب کو پکڑ نہیں سکے اس وجہ سے ہم دوسروں سے کم تر سمجھے جاتے ہیں اور ہماری ہنسی بھی اڑائی جاتی ہے۔ لیکن تہذیب کے ناعاقبت اندیش فدائیوں کی ضد میں ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ ہم صرف مذہب کو جانتے ہیں، تہذیب کو نہیں جانتے۔ اس لیے کہ پھر ہمیں موجودہ تہذیب سے قطع تعلق کرکے بالکل صحیح قرآنی تعلیم کی بنیاد پر ایک نئی اور سب سے الگ زندگی کی طرح ڈالنا ہوگی۔ یہ ممکن تو بے شک ہے، اور کوئی تعجب نہیں کہ ہماری زندگی میں آگے چل کر کوئی ایسا انقلاب ہو جو موجودہ تہذیب کی عمارت کو ڈھا کر کوئی نئی عمارت اس کی جگہ پر کھڑی کرے۔ لیکن ایسا انقلاب پیدا کرنا ہمارے بس کی بات نہیں، اس لیے ہمارے واسطے یہی مناسب ہے کہ ہم مذہب اور تہذیب کو الگ سمجھیں۔ مذہب کو تہذیب کی روح اور عمل کا معیار مانیں اور اس کی آرزو دل میں

رکھیں کہ یہ دونوں مل کر ایک ہو جائیں۔ اس لیے اگر میں اسلامی تہذیب کی خصوصیات بیان کرتے وقت عقیدوں کا ذکر جتنا آپ کے خیال میں ہونا چاہیے، نہ کروں تو اس سے آپ یہ نتیجہ نہ نکالیں کہ میں عقیدے کی اہمیت کو نظر انداز کر رہا ہوں۔ یہاں بحث صرف تہذیب سے ہے، مذہب سے نہیں۔ اور جو عقیدے مشترک ہیں یعنی تہذیب میں قریب قریب اسی شکل میں پائے جاتے ہیں جیسے کہ مذہب میں، انھیں میں نے تہذیب میں شامل سمجھا ہے۔

تہذیب کے مفہوم اور عالم اسلام کی وسعت اور رنگا رنگی کا لحاظ رکھتے ہوئے اسلامی تہذیب کی چھ سات خصوصیتیں سب سے پہلے میرے خیال میں آتی ہیں۔ سب سے بڑا مرتبہ انسانیت کے اس تصور کا ہے جو اس تہذیب کی جان ہے، وہ تصور کہ جس نے انسانیت کے امتیازات کو نسل، مذہب اور مقام کا پابند نہیں رکھا، جس نے مسلمان کو آزادی دے دی کہ جس ملک کو چاہے اپنا وطن بنائے، جو زبان چاہے بولے اور ہر نسل اور ہر مذہب کے آدمیوں کے لیے اس کی صورت نکالی کہ وہ مسلمانوں کے ساتھ مل کر رہیں۔ مسلمانوں میں آپس کی عداوتیں تھیں، لیکن یہ یا تو سیاسی تھیں یا مذہبی، تہذیبی نہیں تھیں اور انھوں نے کسی کو انسانیت سے محروم نہیں کیا۔ ہماری تہذیب کی اس خصوصیت کی سب سے اچھی مثال وہ رویہ ہے جو ہم نے یہودیوں کے ساتھ اختیار کیا، جنھیں کسی نسل اور کسی مذہب کے لوگ اپنے ساتھ رکھنا گوارہ نہیں کرتے تھے، اور جن سے اب تک ایسی نفرت برتی جاتی ہے کہ خدا کی پناہ۔ وہ یہودی جو مسلمانوں کے سایے میں رہے طبیعت اور اخلاق کے لحاظ سے یورپ کے یہودیوں سے بہتر نہیں تھے لیکن انھیں ہمارے دین نے اہل کتاب کی حیثیت دے کر بھی رواداری کا مستحق بنایا اور ہماری تہذیب نے ان کو خدمت اور ترقی میں شریک ہونے کا پورا موقع دیا۔ یہودی تو خیر سامی نسل اور ایک خدا کو ماننے والے تھے، اسلامی تہذیب نے بت پرستوں کو بھی انسانیت کے کسی حق سے محروم نہیں کیا اور ان کی گمراہی کو انھیں حقیر یا ذلیل سمجھنے کا بہانہ نہیں بنایا۔

انسانیت کے بعد اسلامی تہذیب کی دوسری بڑی خصوصیت عقلیت ہے، یعنی وہ جگہ جو اس کے معیار زندگی میں عقل سلیم کو دی گئی ہے۔ جس طرح ہم آدمی کی صورت رکھنے والے کو آدمی مانتے رہے ویسے ہی ہمارا ہمیشہ یہ عقیدہ رہا ہے کہ انسان کو اپنی طبیعت اور اپنے عمل میں توازن قائم رکھنا چاہیے، ایسا توازن کہ جو ایمان کو قائم اور مضبوط رکھے مگر انسان کو ضعیف الاعتقاد اور اوہام پرست نہ بننے دے، جو شوق اور مہارت کی پوری قدر کرے مگر ضبط، بے اعتدالی اور انتہا پسندی کو فوراً پہچان لے، جو انسانی زندگی کو عقیدے اور عقل کا پابند رکھے مگر رسم اور عادت کا غلام نہ ہو جانے دے۔ تہذیب کی اس خصوصیت نے مسلمانوں کو، جہاں تک کہ اخلاقاً صحیح ہے آزاد کر دیا، ان کی آمد و رفت اور میل جول پر کوئی قید نہیں لگائی، جب کبھی دور، رسم و رواج میں

گرفتار اور عادت سے مجبور ہونے لگے تو ان کے سامنے رہائی کی ایک تدبیر پیش کر دی، اور سب سے بڑی بات یہ تھی کہ ان کی طبیعت اور ذہن میں ایک لوچ پیدا کر دیا کہ جس کی بدولت وہ اپنی زندگی کو ماحول سے بہت جلد ہم آہنگ کر سکتے تھے۔ اسی عقلیت نے مسلمانوں کے دل میں تجربے اور احساسات کی اتنی وسعت رکھی کہ وہ منطق کے پھیر میں نہیں آئے اور اگر کبھی آئے بھی تو بہت جلد اس سے نکل گئے۔ اس نے دین داری کو ریاضت سے روکا، دنیاداری کو بے لگامی سے، اور نعمت کی قدر اور عذاب کے خوف کے دو رنگ ملا کر نہ جانے کیسی کیسی دلکش تصویریں بنائیں۔

مسلمانوں میں عقلیت پیدا نہ ہوتی اور قائم نہ رہتی اگر اسلام نے بہت مبین طور پر میانہ روی اور اعتدال کی تعلیم نہ دی ہوتی۔ لیکن اسلامی تہذیب کی تاریخ دیکھیے تو علم اور عقیدے کے میدان میں عقلیت ان لوگوں نے نہیں برتی کہ جو دینی علوم کے حامل تھے، بلکہ ان لوگوں نے جنھیں خالص علمی شوق تھا یا وہ جن پر سیاسی ذمہ داریاں تھیں۔ اس کے برخلاف ہماری تہذیب کی تیسری خصوصیت مساوات، ہرگز قائم نہ رہتی اگر وہ ہمارے دین میں شامل نہ ہوتی اور اسے برتے بغیر مسلمان ہونے کا دعویٰ کیا جاسکتا۔ مساوات کا عقیدہ ایسا ہے کہ جس سے سیاست اور دولت دونوں ہمیشہ بیزار رہی ہیں اور اسے مٹانے کی ہر طرح کوشش کی مگر اتنی کامیاب نہ ہوئیں کہ مساوات کے خلاف کوئی نظیر یا سند قائم ہو جائے۔ اب بھی مساوات کا بھروسہ صرف مذہب پر ہے۔ لیکن خدا کا شکر ہے کہ مذہب کا حکم بہت صاف اور واضح ہے اور اسی کے ساتھ انسانیت کی قدر بھی اسی طرح ہماری تہذیب میں شامل ہو گئی ہے کہ سیاست اور دولت چاہے ایک جیسا نشہ پلا دیں، جذبۂ دینی کا ایک گھونٹ اس کا توڑ کر دیتا ہے، یا انسانیت کی قدر نشہ کو آہستہ آہستہ اتار دیتی ہے۔

اسلام نے آدمیت کو معیار مانا ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ ملت اور جماعت کے احساس کو بھی لازمی ٹھہرایا ہے۔ بظاہر تو یہ ایک طرح کا تضاد ہے لیکن اگر آپ یہ یاد رکھیے کہ انسانیت محض ایک تصور ہے اور حقیقت میں انسانی آبادی جماعتوں پر مشتمل ہے اور ابھی تک زبان، خیالات، معاشرت اور ماحول میں ایسی یکسانی پیدا کرنے کی کوئی صورت نہیں نکلی ہے جو دنیا کی تمام قومی حدبندیوں کو توڑ کر انسان کو ایک جماعت بنا دے، تو یہ سمجھ جانا کچھ دشوار نہیں کہ مسلمانوں کو ایک ملت بنے رہنے کی تاکید کیوں کی گئی۔ اسلامی تہذیب کی نسبت یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس نے ملت کے احساس کو خاص تقویت پہنچائی۔ اور سیاست تو مساوات کی طرح ملت کے تصور کو بھی ہمیشہ اپنی مصلحت کے خلاف سمجھتی رہی۔ لیکن سیاست کا کچھ بس نہ چلا اور تہذیب کو اس پر مطمئن ہونا پڑا کہ ملت اور انسانیت کے درمیان صلح قائم رکھے جو کہ بذات خود ایک بڑی مشکل خدمت تھی، اور بڑی خوبی سے انجام دی گئی۔

اسلامی تہذیب کی جو خصوصیتیں میں نے اب تک بیان کی ہیں ان میں سے عقلیت مسلمانوں میں کمیاب ہو گئی ہے اس لئے کہ مسلمان کئی سو برس سے اس کو مٹانے کی کوشش کر رہے ہیں، اور اگر وہ کسی حد تک موجود ہے تو صرف اس لئے کہ اس کے دشمن اسے اسلام سے خارج نہیں کر سکے ہیں۔ اسلامی تہذیب کی دو اور خصوصیتیں، جو اس وقت مسلمانوں میں نہیں ملتیں بلکہ یورپ میں، اور ان کا ذکر میں صرف اس وجہ سے کر رہا ہوں کہ ایک زمانے میں اسلامی تہذیب کو رونق انھیں سے تھی اور ہم اب بھی چاہیں تو یورپ کی تقلید کیے بغیر، اپنی تہذیب کے ان بجھے ہوئے چراغوں کو جلا کر اپنی محفل کو روشن کر سکتے ہیں۔ اسلامی تہذیب کی ان خصوصیتوں میں سے پہلی یہ تھی کہ علم حاصل کرنا انسانیت کا فرض ٹھہرایا گیا اور اس کا یقین دلایا گیا کہ علم کی بدولت ہر طرح کی ترقی ممکن ہے۔ انسان ترقی کرتا رہا ہے اور آئندہ ترقی کرتا رہے گا۔ یہ دعویٰ اس زمانے میں بڑا انقلاب انگیز تھا جب ساری دنیا میں یہ سمجھا جاتا تھا انسان کامل علم اور کامل معصومیت کی حالت سے آہستہ آہستہ گرتا رہا ہے اور عیبوں کی تاریکی میں گھرتا رہا ہے۔ یورپی قوموں کے علمی کرشموں کو دیکھتے ہوئے اس دعویٰ میں کوئی وزن نہیں رہ گیا ہے، لیکن مسلمانوں کی جماعت میں اب بھی وہ انقلاب انگیز ہو سکتا ہے، اس لیے کہ مسلمانوں کے نزدیک اب سارا علم قرآن میں بند ہے اور قرآن کو وہ غلاف میں بند رکھتے ہیں۔

علم کے لیے جستجو، شک، تجربہ لازمی ہے۔ اور جس زمانے میں علم کی مشعل اسلامی تہذیب کے ہاتھ میں تھی اس نے علم کو ہر طرح کی آزادی دی، اور علم کے شیدائیوں نے ایسی رواداری برتی اور ایسے صدمے بھی اٹھائے کہ جس کی مثال صرف یورپ کے دور جدید کی ابتدا میں ملتی ہے۔ یورپ میں اب علم اصولاً بالکل آزاد ہے، لیکن وہ سیاسی اور تہذیبی تعصبات سے خالی نہیں، اور اس نے دین سے ایسی سرد مہری اور عداوت برتی ہے کہ جس سے اخلاق کو بہت نقصان پہنچا ہے اور خود علم کو کوئی خاص فائدہ نہیں ہوا ہے۔ مسلمانوں کے دینی علوم کے نمائندے خالص علم کے نمائندوں سے جھگڑتے رہے اور ان سے کسی طرح بس نہ چلا تو مار پیٹ کر اپنی برتری تسلیم کرائی۔ یہ سمجھیے انسانی کمزوری تھی۔ ورنہ جن علوم کی پرورش انسانی تہذیب کی گود میں ہوئی وہ خود سر اور انتشار انگیز نہ تھے۔ انھوں نے نہ عقیدے کی جڑ کاٹی نہ حق بات کہنے سے جھجکے، اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دینی اور دنیاوی علوم کی ہم آہنگی قائم رہی اور انسان کی صحیح نشو و نما اور ترقی کے لئے دونوں کی ضرورت تسلیم کی جاتی رہی۔

آخر میں آپ اجازت دیں تو میں اسلامی تہذیب کی ایک خصوصیت کا ذکر کروں جس کا یقین کرنا اس زمانے کی فضا کو دیکھتے ہوئے بہت مشکل ہے۔ وہ یہ ہے کہ مسلمانوں نے بہت سی غیر تہذیبوں کی پرورش

کی، صرف اس سیاسی مصلحت کے اشارے پر نہیں جو دنیا کو کاٹ کر مسلم اور غیر مسلم دو حصوں میں تقسیم کرنا اپنے لیے مفید سمجھتی تھی، بلکہ تہذیبی باغ بانی کے ایسے شوق میں کہ جس میں نفع نقصان کا حساب رکھنا اپنی توہین سمجھا، اور صرف اپنے چمن کی رنگا رنگی کو دیکھتے رہے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض محقق جنھیں اسلامی تہذیب کی خوبیاں تسلیم کرنا منظور نہیں کہہ سکتے ہیں کہ یہ سب اسلامی تہذیب کے فروغ کا زمانہ تھا۔ اور یہ کہ اسلامی تہذیب مختلف قومی اور مقامی تہذیبوں کا ایک مجموعی نام ہے۔

اسلامی تہذیب، ان تمام خصوصیات کو جو میں نے بیان کی ہیں، لے کر ہندستان آئی۔ وہ ہاتھ میں تلوار لے کر نہیں آئی، جیسا کہ عام طور سے سمجھا جاتا ہے، بلکہ تجارت کا مال یا سیاحت کا شوق یا خدمت کے حوصلے لے کر آئی۔ اس کا پہلا مرکز جنوبی ہندستان کی بندرگاہیں تھیں، جہاں سے وہ آہستہ آہستہ ملک کے اندر پھیلی۔ شمالی ہندستان میں وہ شمال مغرب کی تجارتی شاہ راہ سے آئی، مگر پھر امیر محمود غزنوی کے حملوں کے گرد و غبار میں وہ اس طرح غائب ہو گئی جیسے کہ خوشبو کسی آندھی میں۔ لیکن امیر محمود کے ساتھ استاد البیرونی کا بھی ہندستان میں آنا ہوا اور غالباً تہذیب کے سچے قدرداں کو یہ ماننے میں تامل نہ ہوگا کہ ان کی کتاب الہند تہذیب کی ایسی خدمت ہے جو سلطان محمود کی پیدا کی ہوئی عداوتوں کی تلافی کر سکتی ہے۔ بہر حال عداوتیں اور لڑائیاں تاریخ ہی میں زندہ رہیں، نسل انسانی انھیں بہت جلد بھول گئی اور ہندستان کا قریب کے ملکوں سے تعلق بڑھتا ہی رہا۔ بارہویں صدی کے آخر میں جب محمد غوری کی فتوحات نے شمالی ہندستان میں مسلمانوں کی حکومت کے لیے میدان صاف کر دیا تو شیخ معین الدین چشتی بھی ہندستان تشریف لائے اور انھوں نے خدمت اور تبلیغ کا کام اسی شہر سے شروع کیا جو کہ سب سے زیادہ ممتاز راجپوت سلطنت کا مرکز تھا اور جس پر قبضہ کرنے کے لیے ہندو مسلمان دونوں اپنا خون بہا چکے تھے۔

مسلمان جب ہندستان میں آئے تو ہندستانیوں میں سیاسی حس بہت کم تھا مگر مذہبی حس بہت قوی تھا، اور اسی وجہ سے ہم اسلام کا رد عمل سب سے پہلے ہندستان کی مذہبی زندگی میں دیکھتے ہیں۔ آٹھویں اور نویں صدی میں شری شنکر اچاریہ کی اصلاحی تحریک نے مقدس کتابوں کو وہی رتبہ دیا جو کہ ہم قرآن کو دیتے ہیں یعنی ان کو الہامی مانا اور ان کی نسبت یہ دعویٰ کیا کہ وہ حرف بحرف صحیح ہیں اور ان میں کوئی تضاد نہیں پایا جاتا۔ اسی تحریک نے بدھ متیوں، جینیوں، جوگیوں اور برہمنوں کی تعلیمات کو چھ درشن یعنی حقیقت سے روشناس ہونے کے چھ مختلف مگر برابر کی قدر رکھنے والے طریقے ٹھہرا کر عقاید کے اس انتشار کو دور کیا جو اب تک پایا جاتا تھا۔ اور دینی تعلیم میں یک جہتی اس طرح پیدا کی گئی اسے بدھ متیوں سے جاترا یعنی زیارت کا رواج اور جینیوں سے اہنسا کا عقیدہ لے کر اور مضبوط کیا۔ امیر محمود نے جب ہندستان پر حملے کیے تو میدان جنگ میں ان

کا مقابلہ کرنے والا کوئی نہ تھا، لیکن اسلام اور اسلامی تہذیب کی طاقت آزمانے کے لیے ہندو دھرم اور ہندو جاتی یعنی ملت موجود تھی اور بعد کو جو تحریکیں اٹھیں انھیں کی کشمکش کا نتیجہ تھیں۔

میں یہاں پر ان اثرات پر تفصیل سے بحث نہیں کر سکتا جو اسلامی تہذیب نے ہندستانیوں کی ذہنیت پر ڈالے۔ لیکن یہ تو آپ سب جانتے ہیں کہ انسانیت اور مساوات کے جو جذبے عقیدے وہ اپنے ساتھ لائی تھی انھوں نے ذات کے اس تصور کو جو یہاں ایک اٹل قانون بن گیا تھا، فلسفے اور مذہب سے نکال باہر کیا۔ اگرچہ رواج کو بدل نہ سکی۔ اس نے مسلمانوں اور ہندوؤں کے اتحاد عمل کی صورت پیدا کی جب دونوں کے مذہب نہیں تو مذہبی منطق گوارہ نہیں کر سکتی تھی۔ اس نے بھگتی کے طریقے کو، اپنشدوں کے فلسفے کو، ہندستان کی موسیقی اور فنون لطیفہ کو ایسا سراہا، صنعتوں کی اس طرح دل کھول کر سرپرستی کی اور ہندو معاشرت میں جو کچھ ضروری معلوم ہوا اس کو ایسی خوشی سے اختیار کیا کہ اسلامی تہذیب بہت جلد ہندستانی تہذیب بن گئی۔ ہندستان میں رواج کی اتنی قدر ہے کہ اسلامی تہذیب نے بہت کیا اگر معقولیت کے تصور کو قائم رکھا۔ اور زندگی اور معاشرت میں نمایاں طور پر نہیں تو کم از کم شاعری میں اسے ہر مذہب اور مسلک پر بھاری کر دیا۔ دنیاوی علم کا نہ یہاں کوئی شوق پھیلا نہ انھیں ترقی دی جا سکی۔ لیکن تعلیم کا ایک ایسا معیار اور شائستگی کا ایک ایسا معیار عام کر دیا گیا کہ جس نے تہذیب کو زوال سے بچایا اور ہر علم، فن اور ہنر کی قدر قائم رکھی۔

لیکن ہندستان کی اسلامی تہذیب کے ماننے والوں میں سے تمام ہندو اور بہت سے مسلمان اس کی شکایت کرتے رہے کہ اس تہذیب نے ہندستان میں گھر تو بنا لیا ہے مگر مسلم اور غیر مسلم کا امتیاز مٹانے اور اسلام سے اپنا رشتہ توڑنے پر تیار نہیں، معمولاً پوری رواداری برتی ہے مگر کبھی کبھی اسلام کو حقیقت کا واحد مظہر کہہ کر ہر غیر فلسفے اور عقیدے سے منہ پھیر لیتی ہے۔ کبیر صاحب کے کلام میں اکثر یہ شکایت ملتی ہے، اور غالباً وہی اکیلے نہیں بلکہ اور جتنے غیر مسلم مصلح ہندستان میں پیدا ہوئے وہ سب اپنے آپ کو مسلمان کہتے اگر مسلمانوں نے انسانیت اور مساوات سے عقیدت رکھنے کے باوجود مومن اور مشرک کے فرق پر زور نہ دیا ہوتا، اور اگر وہ گوشت کھانا چھوڑ دیتے۔ لیکن اسلام مومن اور مشرک کے فرق کو نظر انداز کر کے پھیلایا جاتا تو یقیناً اس کی کایا پلٹ ہو جاتی۔ وہ یہاں کے مذہبی فرقوں میں ایک فرقہ بن جاتا۔ علم، معقولیت اور فطرت کا سکھایا ہوا مذہب نہ رہتا بلکہ رسم و رواج اور قدامت پرستی پر بھروسا کرتا، مسلمانوں کے سامنے کوئی معیار نہ رہتا اور ان کی اصلاح کی کوئی صورت نہ ہوتی۔ اس میں نقصان صرف مسلمانوں کا نہ ہوتا بلکہ ہندستان کا بھی ہوتا اس لیے کہ انسانیت، عقل، مساوات، ایسے تصور نہیں ہیں کہ کہ ایک مرتبہ دل میں سما جائیں تو نکلنے کا نام نہ لیں۔ تنگ نظری، جہالت، اوہام پرستی، بزرگوں کی پوجا، دولت کی پوجا، اصل میں تو یہ وہ ہیں جو

انسان کی طبیعت کو روگ کی طرح لگ جاتے ہیں یا گرد کی طرح دل کے آئینے پر جم جاتے ہیں، بڑی مشکل سے دور ہوتے ہیں۔ ملت اسلامی کو غیر مسلموں سے الگ رکھنے، مومن اور مشرک کے فرق کو ضد کرکے قائم رکھنے اور شرعی قانون کو برابر حکومت کے اختیار اور رسم ورواج کے اثر سے باہر اور بالاتر قرار دینے کے باوجود بھی آپ دیکھیے تو ہماری معاشرت اسلامی قانون سے بہت منحرف ہوگئی ہے۔ ہم نے عورتوں کے سارے حقوق کو مار لیے ہیں، برادری اور ذات کو دیکھ کر شادی بیاہ کرتے ہیں، نوکروں کو اپنے ساتھ کھلاتے نہیں، اپنا سا پہناتے نہیں، اپنے برتنوں میں پانی نہیں پینے دیتے۔ اخلاق کو اور جو نقصان ہوا ہے اس کا کوئی ذکر نہیں۔

انگریزی حکومت قائم ہونے سے پہلے ہماری معاشرت ہندو معاشرت کے رنگ میں رنگ گئی، لیکن قرآن کی تعلیم کا معیار موجود تھا۔ انگریزی حکومت اور اس سے بھی زیادہ انگریزی تعلیم نے ہم کو ایک ایسے پھیرے میں ڈال دیا ہے کہ جس سے نکل جائیں تو سمجھیے جان بچی۔ آپ مانیں یا نہ مانیں سچ تو یہ ہے کہ اسلامی تہذیب کی دو بڑی خصوصیتیں، عقلیت اور علم کی پیاس ہمیں ورثے میں نہیں ملیں، بلکہ یورپی قوموں کو۔ اسی ورثے کی بدولت انھوں نے اتنی ترقی کی ہے کہ اب ساری دنیا ان کی ہوگئی ہے۔ اب یورپی تہذیب کے سب سے کارگر ہتھیار یہی ہیں، اور ہم اسلامی تہذیب کو بچا نہیں سکتے جب تک ہم اپنے اندر یہ دونوں صفتیں پھر سے پیدا نہ کریں۔ ہمارے دیس کے بھائی جنھوں نے اسلامی تہذیب کے بہت سے اثرات قبول نہیں کیے تھے اور جواب اس کا انکار کرتے ہیں کہ ان کا ہندستان کی مشترک تہذیب میں کوئی حصہ تھا، یورپی تہذیب کو اپنا کر بظاہر ہم سے بہت آگے نکل گئے ہیں۔ ان میں آزاد خیالی ہے جو موجودہ معیار کے لحاظ سے ہر مہذب آدمی میں ہونا چاہیے، مگر مسلمانوں میں عام طور پر نہیں ہے۔ وہ ملت اور ملت کے قانون کو چھوڑ کر جمہور بن گئے ہیں اور جمہوری طریقے پر معاشرتی قانون بناتے ہیں اور بناتے رہنا چاہتے ہیں۔ ہم نہ اپنے دین کو چھوڑتے ہیں نہ اپنے شرعی قانون کو، نہ ملت کے خیال کو نہ اسلامی تہذیب کی محبت کو۔ اگر ہم نے یہ مسلک خالی ضد میں اختیار کیا ہوتا تو معاملہ بہت آسان ہوتا اور ہمارے لیے اس کی کوشش کرنا کہ تعلیم جلد پھیلے اور جہالت دور ہو کافی ہوتا۔ مشکل تو یہ ہے کہ دنیا میں اور ملک میں ہماری حیثیت کچھ بھی ہو، ہماری کوئی سنے یا نہ سنے، بات ہمیں ٹھیک کہتے ہیں، کہ تہذیب اور معاشرت کو مذہب کا سہارا چاہیے۔ علم کو راہ پر رکھنے کے لیے عقیدہ چاہیے، سیاست کو قابو میں رکھنے کے لیے ملت کا احساس، انسانیت کا معیار اور اخلاق اور مذہب کی فرماروائی چاہیے۔ ہم عقلیت کے نام سے عقل کی پرستش نہیں کرنا چاہتے، آدمی بننا چاہتے ہیں مگر ایسی تہذیب نہیں چاہتے کہ جس کا دین نفس پرستی ہو۔ ہماری مشکل وہی ہے کہ جو ہمیشہ سے آدمیت کی مشکل رہی ہے۔

اسلامی تہذیب کا معیار میانہ روی اور اعتدال ہے اس لیے آپ کو تعجب نہ ہونا چاہیے اگر میں عرض

کروں کہ اس وقت ہمارا فرض ہے کہ اپنے دل سے ضد اور غصہ بالکل نکال دیں اور ٹھنڈے دل سے اس پر غور کریں کہ ہندستان میں اسلامی تہذیب کو سلامت رکھنے کے لیے ہم کو کیا ہونا چاہیے اور کیا کرنا چاہیے۔

ظاہر ہے کہ اسلامی تہذیب کی بقا کی سب سے پہلی شرط یہ ہے کہ ہمیں اس کے صحیح اور اچھے ہونے کا پورا یقین ہو۔ ہم دل سے مانتے ہوں کہ انسانیت، قوم اور نسل پرستی پر غالب آئے گی۔ معقولیت اور اعتدال پسندی کا مسلک ایک نہ ایک دن ہمیں اوہام پرستی اور جہالت اور انتہا پسندی کی بھول بھلیوں کے باہر پہنچا دے گا۔ علم ایک طرف انسانی زندگی کو آسان کرتا اور دوسری طرف نجات کی راہ کو صاف دکھاتا رہے گا۔ لیکن یہ تو اسلامی تہذیب کا نصب العین ہے۔ اسے بغیر سمجھے اور زبانی عقیدت سے ہم حاصل نہیں کر سکتے۔ ہم کو دیکھنا چاہیے کہ وہ کن اجزا سے بنا ہے، اور پھر انھیں کو اپنے عمل میں یکجا کر کے حقیقت کی کسوٹی پر پرکھنا چاہیے۔ اس لیے آپ اجازت دیں تو میں اس وقت کے چند عام رجحانات پر بحث کر کے اپنا مطلب صاف کر دوں۔

میں اسے بالکل صحیح اور بہت اچھا سمجھتا ہوں کہ مسلمان اس وقت اس پر اصرار کر رہے ہیں کہ وہ ایک ملت اور ایک تہذیبی جماعت ہیں، کیوں کہ یہ دینی اور تہذیبی آئین کو محفوظ رکھنے کے لیے لازمی ہے۔ لیکن مجھے کسی طرف اسلامی ملت اور تہذیب کے تصور کو غیر مسلموں کیا خود مسلمانوں کے لیے مفید اور ان کی ترقی کا ذریعہ بنانے کی خواہش اور کوشش نظر نہیں آتی۔ ملت کا احساس کچھ چند دنوں کا مہمان ہے، اگر وہ ملت کے افراد میں سچی محبت، خدمت کا شوق اور خدمت کی استعداد پیدا نہ کرے بلکہ افراد کی خود غرضیوں کے لیے ایک آڑ یا ان کے ننگے پن کے لیے ایک بہانا بنا رہے۔ انسانیت کے جس معیار کو ہم مانتے ہیں وہ تو یہ چاہتا ہے کہ ہم اپنوں کی ہر ضرورت پوری کر کے دوسروں پر احسان کرنے کے مواقع نکالیں۔ ہماری ملت کے افراد اپنا حق وصول کر کے اس قدر مطمئن ہو جاتے ہیں کہ فرض ادا کرنے کی نوبت نہیں آتی۔ یہی سبب ہے کہ دوسری جماعتیں ہماری اجتماعی اغراض پر بھی ذاتی اغراض کا شبہہ کرتی ہیں اور ہم اپنی ملت کا الگ وجود تسلیم کرانا چاہتے ہیں تو یہ سمجھا جاتا ہے کہ ہم جمہوریت کے آداب برتنے سے انکار کرتے ہیں۔[۲۸]

علم اور فن

علوم صحیحہ اور فنون لطیفہ کی اساس ایک ہے، ان میں جو فرق ہے وہ مقاصد کا ہے۔ علم کے مد نظر صحت ہوتی ہے اور فن کا نصب العین حسن ہوتا ہے۔ علم چاہتا ہے کہ قدرت پر قابو پایا جائے، فن چاہتا ہے کہ خود قدرت بن جائے۔[۲۹]

حسن کی دید

یہ قوموں کے زندہ ہونے کی ایک علامت ہے کہ ان میں ایسے لوگ پیدا ہوتے رہیں جو حسن کو دوسروں کی آنکھوں سے نہ دیکھیں، خود اس کے دیدار کے طالب ہوں، اور اپنے کام کو نئی اخلاقی قدروں اور تازہ قلبی واردات کا حامل بنائیں[۴۰]۔

تعلیم۔ قدروں کی تلاش

تعلیم کا حق یہ ہے کہ معلم اور مدرس کو ان قدروں کے برتنے کا موقع دیا جائے جو جماعت کی مخصوص دینی اور تہذیبی دولت ہیں، اور اسی کے ساتھ اقدار اور زمانہ اور اقدار اور انسانی طبیعت میں مناسبت اور ہم آہنگی قائم رکھنے کی ضروری تدبیریں کرنے کا اختیار دیا جائے۔ تعلیم کو جماعت کے مذہب، تہذیب، تاریخ اور موجودہ حالات سے جدا کرنا اس کی گردن مروڑ دینا ہے۔ مگر اسے رائج اصول اور انہیں برتنے کے طریقوں کا بالکل پابند کر دیا جائے تو درس گاہیں ذہن کے قید خانے اور امنگوں کے مقتل بن جاتی ہیں۔ معیاری انسان، معیاری جماعت اور معیاری زندگی محض تصورات نہیں ہیں، بلکہ ایک روشنی ہے جس کی طرف طبیعت حسب توفیق لپکتی ہے۔ اور یہ روشنی نہ رہے تو نمو کی قوت زائل ہو جاتی ہے۔ تعلیم کا اگر عام منصب یہ ہے کہ وہ جماعت کی اعلیٰ قدروں کو قائم رکھے تو اس کا خاص منصب یہ ہے کہ وہ موجودہ قدروں کا معیاری قدروں سے مقابلہ کرتی اور معیار کے قریب تر پہنچنے کی کوشش کرتی اور کراتی رہے[۴۱]۔

بڑا آدمی

وہ بے پروائی جو شاعرانہ مزاج کے لوگ، بکھرے بالوں اور بے ڈھنگے کپڑوں سے ظاہر کرتے ہیں، ڈاکٹر صاحب نے اس طرح برتی کہ اپنے آپ کو ہر امتیاز سے محروم کر دیا۔ وہ خوش مذاقی جو دوسرے، اچھے کپڑوں، سلیقے کے رہن سہن، لطافت اور تکلفات میں تلاش کرتے ہیں انھیں ملنساری ہنسی مذاق اور دریائی پرند کی طرح پانی میں رہ کر پر پرواز کو خشک رکھنے کی صلت میں ملی۔ انھوں نے اس ادبی وضعداری کو اختیار کیا جو منجدھار میں چٹان کو قائم رکھتی ہے، یا زمین آسمان کی گردش میں قطب کے ستارے کو۔ وہ دنیا میں دنیا والوں کی طرح رہتے تھے، دل میں صاحب دلوں کی طرح، گفتگو جلوت میں کرتے تھے، شعر خلوت میں کہتے تھے[۴۲]۔

بڑی شخصیت

ان کی ظاہری صورت دراصل ضبط کا ایک پردہ تھا، اور اس میں خوبی یہ تھی کہ پردہ قدرتی تھا جیسے ہیرے کے لئے پہاڑ کا آنچل، موتی کے لئے سیپ کا سینہ ہوا کرتا ہے[۴۳]۔

سمندر، موج اور قطرہ

چھوٹی شخصیتیں سمندر کی کشتیوں کی طرح چاہتی ہیں کہ احتیاط کا لنگر ہو، ہر دل عزیزی کا بادبان ہو، قومی جذبات کی ہوا موافق ہو اور چلتی رہے۔ ستانے اور پناہ لینے کے لئے ذاتی زندگی اور معاملات کا ساحل قریب رہے، جب کہیں وہ اپنی چال دکھا سکتی ہیں اور منزل تک پہنچانے کا حوصلہ کر سکتی ہیں۔ وہ موج تو چیزہی اور ہوتی ہے جو سمندر کی تھاہ لیتی ہے کہ گہرائی کافی ہے یا نہیں، ہوا کو للکارتی ہے کہ دم ہو تو ذرا اپنا زور دکھا۔ وہ آپ اپنی منزل ہوتی ہے۔ اسے کہیں جانا نہیں ہوتا، اس کے لئے اٹھنا اور بیٹھنا بس ہے۔ ڈاکٹر اقبال کی شخصیت ایسی ہی ایک موج تھی اور اس کا سمندر عالم اسلام تھا۔ میں اس سمندر کا ایک گم نام قطرہ، بھلا کیا بتا سکتا ہوں کہ موج اٹھی اور اس نے سمندر کو تہ تک ہلا دیا، تڑپ کر آسمان کا منہ چوما اور بیٹھ کر سمندر بن گئی۔ تو، اس میں موج اور موج کو پیدا کرنے والے کی کیا مصلحت تھی اور کہ وہ کچھ اور کیوں نہ بنی، اس نے کچھ اور کیوں نہ کیا، میں تو بس یہ جانتا ہوں کہ یہ موج نہ ہوتی تو کوئی نہ تھا جو مجھے اپنے پہلو میں لیتا اور اٹھا اونچا اٹھاتا تاکہ سمندر کو دیکھوں، سمندر کے پھیلاؤ کو دیکھوں، دونوں جہان پر ایک نظر ڈالوں اور تھوڑی دیر کے لئے یہ سمجھ لوں کہ قطرے کی بھی کچھ ہستی ہوتی ہے۔[۴۳]

اقرأ

اقرأ باسم ربک الذی خلق خلق الانسان من علق - اقرأ و ربک الاکرم الذی علم بالقلم - علم الانسان مالم یعلم - پڑھ اپنے رب کے نام سے جس نے بنایا، بنایا آدمی کو لہو کی پھٹکی سے۔ پڑھ اور تیرا رب بڑا کریم ہے جس نے علم سکھایا قلم سے۔ سکھایا آدمی کو وہ جو وہ نہ جانتا تھا۔

اب اس کو غور سے پڑھئے "پڑھ" کے بجائے ایسے ہی اور الفاظ ہو سکتے ہیں - انگریزی میں کہا گیا ہے recite یعنی بیان کرو، کچھ زور سے کچھ شدت سے، اور کیا؟ یہ کہ صاف صاف کہو کہ رب نے بنایا (سب کچھ)، بنایا آدمی کو، اور ساری کائنات کو، لیکن انسان کو بنایا گیا ہے جیسے جانوروں کی طرح، مگر اس کے لئے انسان بہت اہم حقیقت ہے - اسی وجہ سے پھر ابتداء "اقرأ" سے ہوتی ہے، اور یہ کہا جاتا ہے کہ اے انسان تو پوری طرح محسوس کر تیرا رب تیرا خدا (جس کے اور نام رہے ہیں کئی ہزار سال پہلے سے ملکوں اور قوموں میں) بڑا کریم ہے، اور اسی وجہ سے اس نے تجھے قلم کے ذریعے سے علم عنایت کیا ہے، ہر زمانے میں ہر قوم میں جس کو حقیقت کا احساس نہیں تھا۔

میرا اپنا عقیدہ ہے کہ جیسے بلند مقاموں پر پہنچنے کی کوششیں کی جاتی ہیں، جیسے دنیا کے سب سے اونچے پہاڑ ایورسٹ (EVEREST) کو زیر کرنا، ویسے ہی ہمارے رسول کا اقرا، دنیا میں گونجا۔[۲۵]

اسلام

دستہ کلسکی کے خود میں بھی حد اتنک پہنچنے کے شوق میں چلتا رہا، اور پھر دیکھا کہ راستہ بند سا ہو گیا ہے۔ اور دستہ کلسکی بہت پریشان اور مایوس معلوم ہو رہا ہے، میں گھبرایا اور کہا کہ اب آگے جانے کا راستہ دراصل

اسلام ہے۔[۴۶]

<u>دین اور تاریخ</u>

لیکن مجھے تو بس میرا دین خدا کا حکم ہے، ہمارے اپنے رسول کے ذریعے۔ باقی سب تاریخ ہے۔ بڑی مشکل یہ ہے کہ حقیقتاً لوگ خدا کو نہیں مانتے، صرف رٹی ہوئی باتیں دہراتے رہتے ہیں[۴۷]۔

<u>کوئی اچھی سی برائی</u>

بہت اچھا، اب آپ کا حکم ہے تو کوئی اچھی سی برائی اختیار کر لونگا۔ پھر ہنسے اور بولے بھئی واہ، برائی میں بھی آپ اچھی برائی کا انتخاب کریں گے، خیر چلئے اچھی ہی سہی، لیکن کوئی نہ کوئی برائی ضرور اختیار کر لیجئے۔۔۔ برائی کے بغیر انسان کی تکمیل نہیں ہو سکتی۔ سرتاپا اچھائی تو فرشتوں میں ہوتی ہے۔ سو وہ دوسروں کے کام کے نہیں ہوتے۔ یا پیغمبروں میں ہوتی ہے، جو ہم اور آپ ہونے سے رہے۔ ہمیں تو انسان ہی بن کر رہنا ہے اس لئے کہ اپنے میں برائیاں بھی ہونی چاہئیں اور علم کے ساتھ ہونی چاہئیں تاکہ فرشتہ یا پیغمبر بن جانے کا احساس دل میں پیدا نہ ہو سکے[۴۸]۔

<u>دین دنیا سب ایک</u>

میں سمجھتا ہوں کہ میلاد کی مجلسوں کا اصل منشا یہ ہے کہ نبی اور نبوت کی حقیقت تک پہنچنے کی بھی کوشش کریں۔۔۔ نبوت کو نبی سے الگ نہیں کیا جا سکتا، قرآن کو اس کی زبان سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔۔۔ اور ہمیں ہر وقت یاد رکھنا چاہیئے کہ ہم اپنے آپ کو اپنے زمانے سے الگ نہیں کر سکتے۔ ہم نہ ایسی سختی کے ساتھ تقلید کر سکتے ہیں کہ ہماری زندگی کسی دوسرے کا چربہ بن جائے، اور نہ اتنی آزادی سے اجتہاد کر سکتے ہیں کہ قدروں کی ترتیب بگڑ جائے۔ ہمیں اس کی کوشش کرنا ہے کہ دین دنیا کے لئے اور دنیا دین کے لئے رکاوٹ نہ ہو، بلکہ دونوں ایک ہی مقصد کو حاصل کرنے کے ذریعہ بن جائیں۔ ان کا رشتہ سمندر اور ساحل کا سا نہ ہو بلکہ دونوں ہمارے دلوں میں بڑے دریاؤں کی طرح آکر مل جائیں۔ اس طرح مل جائیں کہ انہیں الگ کرنا ممکن نہ ہو اور کوئی قوت ان کے بہاؤ کو نہ روک سکے[۴۹]۔

<u>موت، پست ہمتی، تقدیر</u>

انسان کو موت نہیں مارتی، بلکہ قناعت اور ہمت کی پستی۔ اس کا قید خانہ وہ تقدیر نہیں ہے جس کا اٹل ہونا مشہور ہے، بلکہ وہ ناکام تدبیر جسے انسان خود غرضی یا کاہلی میں تقدیر سمجھ بیٹھتا ہے۔

<u>ایندھن</u>

ان کے دلوں میں آگ سی جلتی رہتی ہے جس کے شعلے ان کی آنکھوں سے اور ان کی زبان سے نکلتے ہیں، اور اس آگ کو ایندھن چاہیئے، نہیں تو آدمی خود اسمیں جلنے لگتا ہے جیسے تیل نہ رہے تو بتی جل جاتی ہے۔ (۱۹۶۱ء سے ۱۹۳۶ء کی ہندستان کی خانہ جنگی پر[۵۰]

سیاسی رشتہ چھوٹی جماعتوں کو متحد رکھ سکتا ہے۔ جب وہ بڑھ جائیں تو ان میں سوا مذہب اور اخلاق کے، ربط قائم رکھنے کی اور کوئی صورت ہو ہی نہیں سکتی۔۔۔۔ جمعیت کو قائم رکھنے کے لئے محبت اللہ سے بہتر کوئی رشتہ نہیں ہے۔[۵۱]

دو علاج

اس کا ایک علاج یہ ہے کہ خدا پر بھروسہ کرو اور اپنے کام میں لگے رہو۔

دوسرا علاج یہ ہے کہ

شیخ سرمد کی طرح مخالفوں سے ٹکر لو اور دار پر چڑھو۔[۵۲]

ہم چاہتے ہیں کہ ہم سے کوئی غلطی نہ ہو، ہماری تدبیریں سلامت روی کی پابند، ہمارے دل مصلحتوں میں گرفتار۔[۵۳]

طالب علم

ہم جامعہ میں ہندو یا مسلمان بھرتی نہیں کرتے ہم داخل کرتے ہیں صرف طالب علم۔ (مجیب صاحب کا وزارت تعلیم کو جواب)۔۔۔[۵۴]

بت شکنی

نہ میں نے کوئی مجسمہ لگوایا ہے اور نہ ہی اس میں غالب کی سیرت اور صورت کا حسن ڈھلوایا ہے۔ مسلمانوں نے اپنے ذہن میں جو بت شکنی کا بت بٹھالیا ہے، میں تو صرف اس بت کو توڑنا چاہتا ہوں۔ (غالب کا مجسمہ لگوانے پر)۔۔۔[۵۵]

لا اکراہ فی الدین

دین اگر انسان کے لئے کوئی اہمیت، ایمان اگر کوئی معنی رکھتا ہے، تو اس میں کسی قسم کی زبردستی کرنا غلط ہے۔ مذہب کا نام چاہے جو کچھ ہو، سچا وہ اسی وقت ہے جب انسان نے اپنے تجربے سے اسے حاصل کیا ہو۔ اس سے انکار کرنا گویا اپنے دین و ایمان سے، اپنی انسانیت سے، انکار کرنا ہے۔[۵۶]

جذبۂ دینی

جذبہ دینی اصل میں ہر جگہ ایک ہے لیکن بعض شخصیتیں ایسی ہوتی ہیں جن میں وہ ابھر کر ایک نیا ماحول پیدا کر لینے کی قوت حاصل کر لیتا ہے۔[۵۷]

تہذیب اور ادب

اسلامی تہذیب میں نمایاں ظاہری علامتیں خاص طور پر اس وجہ سے نہیں پیدا ہو سکیں کہ مذہب اسے ہمیشہ ہموار کرتا رہا۔ اسلام، بجائے اس کے کہ تہذیب کی خلعت پہن کر الگ عزت کے مقام پر بیٹھ جائے، خود تہذیب کے مقام کو بدلتا اور اس کی حیثیت کو بدگمانی کی نظر سے دیکھتا رہا۔ اس طرح وہ کبھی

تہذیب کے ہم معنی یعنی تہذیب میں گرفتار نہ ہوا، مسلمان کبھی اتنے مہذب نہ ہو سکے کہ اسلام سے غافل ہو جائیں ۔ ان کا دین ان کی دنیا کو جھنجھوڑتا رہا۔[۵۸]

علم، دین، اخلاق

یورپ میں اب علم اصولاً بالکل آزاد ہے، لیکن وہ سیاسی اور مذہبی تعصبات سے خالی نہیں، اور اس نے دین سے ایسی سرد مہری اور عداوت برتی ہے کہ جس سے اخلاق کو بہت نقصان پہنچا ہے اور خود علم کو کوئی خاص فائدہ نہیں ہوا۔[۵۹]

لینا کچھ نہیں صرف دینا

محبت کا حق ادا کرنے کے لئے ضروری ہے کہ آدمی اپنے آپ کو بھول جائے، سب کچھ دے اور بدلے میں کچھ نہ مانگے، یہ بھی نہ چاہے کہ محبت کے بدلے اس سے محبت کی جائے۔[۶۰]

محبت اور شریعت

۔ امام غزالی نے دوستی اور محبت کو ایک شرعی معاملہ بنا دیا ہے ۔ اس سے ایک طرف شریعت اسلامی کی وسعت ظاہر ہوتی ہے اور دوسری طرف دوستی صرف میل جول کا ایک اتفاقی نتیجہ نہیں رہتی بلکہ دین اور دینداری کا معاملہ بن جاتی ہے۔[۶۱]

دوست تک رہنمائی

تصوف نے دوستی کے تصور میں نئے رنگ نئی کیفیتیں، نئے معنی پیدا کئے یہاں تک کہ وہ دین اور اخلاق اور تہذیب کا ایک مرکزی تصور بن گئی، اس کا نام عشق ہوگیا اور اس نے شریعت کا ہاتھ چھوڑ کر کہا کہ "اب مجھے تیری رہنمائی کی ضرورت نہیں، میں دوست کو دوست کے پاس خود پہنچا دوں گی۔"[۶۲]

اسلام۔ دین دنیا کی ہم آہنگی

اسلام نے دنیا کی مذہبی تاریخ میں دنیاوی اور دینی قدروں کو ہم آہنگ کیا۔ مسلمان تب ہی اچھا مسلمان ہو سکتا ہے جب وہ سماجی اور سیاسی زندگی میں حصہ لے، جب وہ عدل کو قائم کرنے اور ظلم کو مٹانے میں ان تمام صلاحیتوں سے کام لے جو اسے قدرت نے عطا کی ہیں، جب اس کا تقویٰ ایک تخلیقی قوت بن جائے ۔ اس کے سامنے ہر وقت پیغمبر خدا کی مثال ہونی چاہئے جن کی سیرت میں دینی اور دنیاوی قدروں کی ہم آہنگی کامل صورت میں نظر آتی ہے۔[۶۳]

فنِ تعمیر ۔ موت کی تردید

ہمیں یاد رکھنا چاہئے کہ تعمیر کے اعلیٰ نمونے موت کی تردید اور انسانیت کی بقا کا اثبات کرتے ہیں، اور کشف کے لمحوں کی یادگار ہوتے ہیں ۔ فنِ تعمیر کے کسی نمونے کا مقصد وضاحت سے بیان نہیں کیا جا سکتا، بلکہ خود ان کے بنانے والے جو کچھ بیان کر سکتے ہیں وہ ہمیشہ اس سے بھی بالاتر ہوتا ہے۔[۶۴]

سچّا شاعر

شاعر اسی وقت سچا شاعر ہو سکتا ہے جب وہ اپنے ماحول سے آزاد ہو کر تنہائی کے ویرانوں کی سیر کر چکا ہو اور ماحول کے مصنوعی اور بے جان عقیدوں سے گزر کر اپنے حد امکان تک پہنچنے کا ایک نیا راستہ دریافت کر چکا ہو۔ لیکن یہ ہمیشہ لازم نہیں کہ وہ اپنے ماحول سے میدانی جنگ میں مقابلہ کرے۔ پیغمبر نئے مذہب لاتے ہیں، ان کے لئے لڑائی اور فتح شرط ہے۔ شاعر مذہب اس قدر تلاش نہیں کرتا جتنی کہ مذہبی تسکین!! اس کی جستجو میں ممکن ہے کہ ماحول اس کا ساتھ دے۔۔۔ اسکا یہ ارادہ نہیں ہوتا کہ سوتوں کو جگائے، مردوں کو زندہ کرے اور انہیں اپنا پیغام سنائے۔ وہ صرف چند لوگوں پر، جو اس کے اہل ہیں، یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ پرواز کرتے کرتے اس کا تصور ایسی بلندی پر پہنچ گیا، جہاں وہ بالکل تنہا تھا۔ کبھی وہ تنہائی سے ایسا پیغام لاتا ہے جس سے قوم کو تقویت ہوتی ہے، کبھی وہ موت کی خبر لاتا ہے۔ اگر ماحول سے زیادہ مناسبت ہوتی ہے تو وہ اپنے تمدن اور تہذیب کی تنہائی میں ایک اعلا تفسیر کرتا ہے۔ اور یہ تفسیر اس کے تمدن کی روح درواں بن جاتی ہے۔[۶۵]

فنون لطیفہ

فنون لطیفہ کی کسی ایک صنف کو فضیلت دینا مناسب نہیں ہے، اور یہ بھی سمجھ لینا چاہیے کہ آدمی کو پورا آدمی، زندگی کو پوری زندگی، بنانے کے لئے جماعت کا ایسا ذوق اور ایسا چرچا لازمی ہے کہ ہر فن لطیف کا حق ادا کیا جا سکے۔ ہم آرٹ کی کسی صنف کو توجہ کے قابل نہ سمجھیں یا اس سے تعصب برتیں تو ان لوگوں کی تخلیقی قوتیں سلب ہو جائیں گی جو فن کو اپنے احساسات کا مظہر بنانے کی قدرتی صلاحیت رکھتے ہیں۔ اسی نسبت سے انسان کی طبیعت، فکر کی تشکیل اور تکمیل کے امکانات محدود ہو جائیں گے اور ایک مانی ہوئی بات ہے کہ زندگی جتنی محدود ہو اتنی ہی ناقص اور ناکام رہتی ہے۔[۶۶]

آرٹ کی بلندی

لیونارڈو ونچی نے جب "لا جیو کوندا" بنائی تو وہ بڈھا تھا۔ دنیا میں اسے جو کچھ کرنا تھا، کر چکا تھا۔ اب وہ اپنے تمدن کے مستقبل پر غور کر رہا تھا۔ رومن کلیسا اور عیسائی مذہب سے اسے کوئی دلچسپی نہ تھی اور نہ کوئی امیدیں۔ اس کے تصور نے ایک انسان ایجاد کیا تھا جس کی قسمت میں خدائی لکھی تھی۔ وہ اپنی ہستی اور اپنے امکان کے علاوہ کسی کا ممنون نہیں ہونا چاہتا تھا۔ اسے یہ انسان آئندہ نہیں گذشتہ زمانے میں بھی نظر آیا۔ اس نے اس انسان کی تاریخ ایک مسکراہٹ میں لکھ دی ہے۔ یہ مسکراہٹ تھکی ماندی، بھوکی پیاسی، مایوس اور ایمان شکستہ ہے۔ اس میں ہزاروں بد مستیاں، ہزاروں وجد، صدیوں کی امنگیں ہیں۔ اس نے گہرے سمندر میں غوطہ لگایا ہے، ویرانوں میں ماری ماری پھر رہی ہے۔ یہ تمام کیفیتیں اس پر اپنا نشان چھوڑ گئی ہیں،

اور مسکرانے والی انہیں مٹانا نہیں چاہتی، کیوں کہ وہ مٹ نہیں سکتے۔ جب یقین نہ آئے تو وہ ان پہاڑوں اور غاروں کو غور سے دیکھے جن میں سے وہ نمودار ہوتی ہے۔ یہ غار اور کھنڈر اور تاریکیاں انسان کی قسمت میں ہیں۔ ہمیں اس نے بستیاں بسائی ہیں، بسا کر اجاڑ دی ہیں، ہمیں سے اس نے حقیقت کی جستجو شروع کی اور بھٹک کر غائب ہو گیا ہے۔ لاجیوکوندا اپنی مسکراہٹ کا راز کیوں چھپائے، بعض عورتیں اپنی آرائش اور ادا کے ذریعہ اپنی طرف متوجہ کرتی ہیں۔ بعض کا بھروسہ اپنے حسن پر ہوتا ہے۔ لاجیوکوندا صرف مسکراتی ہے۔ ہم اسے دیکھتے دیکھتے خود مسکرانے لگتے ہیں، جیسے آپس میں دوست بن بولے بات کرتے ہیں۔ رفتہ رفتہ اس مسکراہٹ کا راز بھی معلوم ہو جاتا ہے اور لاجیوکوندا ایک عورت نہیں بلکہ ہماری دنیا بن جاتی ہے اور اس دنیا کی کہانی[٦٧]

حسن لازوال کی دید

رند کے ہاتھ میں صلیب

جو "مئے مرد افگن" کا حریف بننا چاہتا ہے، اور حسن لازوال کے دیدار کا آرزو مند ہے، اسے چاہیئے کہ ایثار و محبت کا پیرو بنے، اسی طرح جیسے حضرت یوحنا تھے۔ جس قدر وہ اس راستے پر سفر کرے گا اور اس کا ذوق بڑھتا جائے گا "ہمت رندانہ" اپنے کرشمے دکھائے گی، اور اس پر ایسی مستی چھائے گی جو صرف دار اور صلیب پر چڑھنے سے اتر سکتی ہے --- یونانی انسانیت کا یہی کرشمہ ہے اس نے، بغیر کسی پختہ مذہب کی مدد کے، اخلاق اور تہذیب میں اس قدر بلند مرتبہ حاصل کیا۔ بہر حال عیسائی رہنماؤں کے لئے یہ ناممکن تھا کہ وہ اخلاق کی بنیاد صرف جمالیات کی صحیح تعلیم پر مقرر کریں۔ انکا تصور کمزور تھا، وہ اسی منطق کے قائل تھے جس پر دنیا چلتی ہے۔ انہوں نے بذات خود ہوس پرور پایا اور اسے تکلیف پہنچانے کے لئے نئے نئے طریقے سوچے۔ ضبط نفس کو ناکافی سمجھ کر روحانی نشو نما کے لئے نفس کشی لازم کی۔ گویا ارادہ بلند پروازی کا کیا، اور شہپر کاٹ دئے۔ اس تنگ نظر "ہمچو مارے بر خود پیچیدہ" تہذیب میں جب یونانی انسانیت کے راز فاش ہوئے تو او دھم مچ گیا۔ عام زندگی میں کسی قسم کا توازن یا اعتدال ناممکن ہو گیا اور اسی جسم نے جو صدیوں سے ہلاک ہو رہا تھا روح سے بدلہ لیا۔ لیونارڈو نے یہ سمجھ لیا کہ انسانی زندگی میں بہت بڑا انقلاب ہونے والا ہے اور اس نے اپنے طرز پر رہبری بھی کی۔ اس کے تصور نے ان تمام منزلوں کی سیر کرائی جو یونانی انسانیت طے کر چکی تھی۔ مگر اس نے ایک قدم آگے بھی رکھا۔ یونانی انسان کے پاس ضبط نفس کی رغبت دلانے کے لئے کوئی روحانی آرزو نہیں تھی، اور نہ کوئی رہنما جو اس کی کیفیتوں سے واقف ہو۔ عیسائی تہذیب کا جوہر ایک صاحب دل کی سرگزشت تھی، ایک دل کا افسانہ جس کے سمجھنے کے لئے اس میں کافی وسعت نہیں تھی۔ لیونارڈو نے یہ دیکھ کر رند کے ہاتھوں میں صلیب دی، مذہب میں نشہ پیدا کیا اور عشق کو پختہ کار بنا دیا۔[٦٨]

تاریخ - انسانیت کی آنکھ

تاریخ انسانیت کی عقل نہیں ہے، صرف اس کی آنکھ ہے، جس میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ اسی چیز کو نہیں

دیکھتی جو کہ موجود ہو بلکہ جستجو اور تحقیق، قیاس اور تخیل کا سرمہ لگا کر ایسی دور بین ہو جاتی ہے کہ موت اور ہستی کا بھاری آنچل بھی اس سے کچھ چھپا نہیں سکتا۔ اور ایک زمانہ جو کب کا گزر چکا ہے اس کے سامنے تصویر بن کر کھڑا ہو جاتا ہے۔[۶۹]

مورخ کا منصب

جب ہم یہ فرض بھی نہیں کر سکتے کہ مورخ کو سب کچھ معلوم ہے تو پھر تاریخ کا علوم صحیحہ کے معیار پر جانچنا اور مورخ سے خالص علمی اور غیر شخصی انداز کا مطالبہ کرنا فضول ہے۔ ہماری تاریخ ہماری موجودہ زندگی میں اسی طرح شامل ہے، جیسے کہ ہمارے آباؤ اجداد کا خون ہمارے خون میں۔ مورخ کا کام زمین سے ہڈیاں کھود کر نکالنا اور انھیں جوڑ کر پنجر کی شکل دینا، دوسروں کی کتابیں پڑھ کر ایک نئی کتاب لکھ دینا، نہیں ہے۔ اس کا فرض ہے زندگی سے زندگی کا رشتہ جوڑنا، ایک دل کی بات دوسرے دل تک پہنچانا۔ وہ نہ مبلغ ہو سکتا ہے نہ محتسب، نہ وکیل نہ منصف، لیکن اسے حق کا دوست باطل کا دشمن، نقطہ بین اور قدر شناس، غلط اور صحیح، مضر اور مفید میں فرق کرنے کا اہل، ضرور ہونا چاہیے۔[۷۰]

سیاست

تاریخ سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ سیاسی پارٹیاں مختلف طبقوں کی اغراض کی نمائندگی کرتی ہیں، ان کے نزدیک قومی مفاد حاصل کرنے کی وہی تدبیریں صحیح ہوتی ہیں جن کی بدولت یہ اغراض پوری ہوں، اور وہی اخلاقی اصول ستائش اور عمل کے قابل ہوتے ہیں جن سے پارٹی کے مقاصد کی عظمت بڑھتی ہو۔ بے شک، سیاسی لیڈر میں ایسی صفتیں ہونا ناگزیر ہیں، جو پارٹی کے اندر اسے مقبول کریں۔ مگر ان کا قابلیت، دولت، سماجی حیثیت سے تعلق زیادہ ہوتا ہے، کردار سے کم۔ اور جو شخص لیڈر مان لیا جائے اس کے بارے میں طے کرنا مشکل ہو جاتا ہے کہ وہ کس حد تک آزاد ہے، اور اس کی شخصیت کی جو تصویر پبلک کے سامنے پیش کی جاتی ہے وہ کس حد تک اس کی اپنی صورت ہے اور کس حد تک پارٹی کی مصلحتوں کی بنائی ہوئی شکل۔[۷۱]

اخلاقی سیاست کا انجام

سیاسی لیڈروں میں پسندیدہ شخصیتیں تلاش کرنا بے سود نہ ہوگا جب ابراہیم لنکن، جواہر لال نہرو جیسی مثالیں موجود ہیں۔ لیکن اسی کے ساتھ ہمیں سقراط اور مہاتما گاندھی کے طریق کار اور انجام کو بھی نظر میں رکھنا چاہیے۔ ان دونوں نے اپنی طبیعتوں اور عقیدوں کے مطابق سیاست کو اخلاق کی کسوٹی پر پرکھا اور اسے ناقص پایا۔ سقراط کو جمہوری عدالت نے موت کا سزاوار قرار دیا، مہاتما گاندھی کو ان کی اپنی قوم کے ایک شخص نے جو ان کے اصولوں کو اپنی قوم کے لیے مہلک سمجھتا تھا، شہید کر دیا۔ لنکن کا انجام بھی لگ

جنگ ایسا ہی ہوا، اور اگرچہ اس کا قاتل دیوانہ تھا لیکن اس کی پشت پر وہ تمام اغراض اور مصلحتیں تھی جو غلامی کو برقرار اور امریکہ کی جنوبی ریاستوں کو شمالی ریاستوں کے معاشی اور سیاسی اثرات سے آزاد رکھنا چاہتی تھیں۔[۴۲]

اللہ کے لیے محبت

لیکن اگر ہم اصولاً یہ بھی مان لیں کہ برائیوں کو دور کرنے کے بہت سے طریقے ہیں جس میں ایک بہت موثر طریقہ برے آدمی کے ساتھ دوستی اور محبت سے پیش آنا ہے تو بغض للہ کی ضرورت بہت کم اور اللہ کے لیے محبت کی ضرورت بہت زیادہ ہو جاتی ہے، اور دوست کی تلاش میں یہ شرط نہیں رہتی کہ اس سے تلاش کرنے والے کو ہی دینی اور اخلاقی فائدہ پہنچے، دوستی کا مقصد فیض پہنچانا بھی ہو سکتا ہے، اور واقعہ یہ ہے کہ دوستی کا رشتہ اسی صورت میں پائدار اور نتیجہ خیز ہوتا ہے جب دوست ایک دوسرے سے فیض حاصل کریں، اور اس میں "کیوں" اور "کس طرح" کی بحث نہ ہو۔[۴۳]

سخاوت ایک خوبی تھی کہ جس میں دوستی اور محبت کا حق سب سے بہتر ادا ہو سکتا تھا۔ اور بیشتر یہی فتوت کی نشانی اور اصلیت مانی گئی، فتوت کے تصورات اور طریقے تصوف میں آگئے، اور ایک خاص دور میں ان دونوں کو ایک طریقہ سمجھا جاتا تھا۔ تصوف نے دوستی کے تصور میں نئے رنگ، نئی کیفیتیں، نئے معنی پیدا کیے یہاں تک کہ وہ دین اور اخلاق اور تہذیب کا ایک مرکزی تصور بن گئی۔ اس کا نام عشق ہوگیا، اور اس نے شریعت کا ہاتھ چھوڑ کر کہا کہ اب مجھے تیری رہنمائی کی ضرورت نہیں، میں دوست کو دوست کے پاس خود پہنچا دوں گی۔[۴۴]

مسلمان کا منصب

پچھلے پچاس ساٹھ برس میں فرقہ وارانہ سیاست نے مذہب کو اپنا آلۂ کار بنا کر نہ معلوم کتنے دوستی کے رشتے توڑے ہیں، اور ۱۹۴۷ء اور ۴۸ء کے درمیان دوستی کی بنیادیں اکھاڑ دی گئیں۔ ممکن ہے اعداد و شمار کے حساب سے اس میں غیر مسلموں کا قصور زیادہ ثابت ہو، مگر اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ دوستی اسلامی تہذیب کی ایک خاص قدر ہے اور پسندیدہ شخصیت کو دوست کی اور دوست کو پسندیدہ شخصیت کی شکل میں لانا مسلمان کا تاریخی اور تہذیبی منصب ہے۔[۴۵]

دوستی کی تاثیر

جس شخصیت کو دوستی نے پسندیدہ بنایا ہو وہ خود ہی تشدد سے پرہیز کرے گی، اقتدار اور جبر کو اپنے معاملوں سے دور رکھے گی، اور اس کی کامیابی اور ناکامی دونوں میں ایک حسن ہوگا جو اس کی کشش اور اس کے اثر کو بڑھائے گا۔[۴۶]

مذہب: واردات قلبی

مذہبوں کی ترقی کا مطلب یہ ہے کہ عقل کے خلاف پیچیدہ اور الجھی ہوئی بات کو چھوڑ کر سادہ، صاف، کھلی ہوئی بات کہی جائے، جسے عقل فوراً مان لے۔ صحیح اخلاقی تعلیم دی جائے اور خوف کی فضا پیدا کرنے کے بجائے انسان کے اپنے دل کو اور دل کی ان کیفیتوں اور حالتوں کو جنہیں واردات قلبی کہا جاتا تھا زندگی کے سدھار کا ذریعہ بنایا جائے۔[۷۷]

اپنی صورت کو نکھارو

جیسے ہمارے کپڑے میلے ہوتے رہتے ہیں، بدن پر میل جمتا رہتا ہے، اور ہم دونوں کو صاف کرتے رہتے ہیں، ویسے ہی آدمی کی فطرت میں بھی غرور، لالچ، نفرت اور دوسری طرح کی گندگی جمع ہو جایا کرتی ہے جس سے اس کو پاک کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ مگر انسان کو اپنی طبیعت پر ظلم نہ کرنا چاہیے، انسان کو ست کرتار نے بنایا ہے، اور اس لیے نہیں بنایا ہے کہ وہ اپنی صورت کو بگاڑتا، اپنی انسانیت سے انکار کرتا رہے۔[۷۸]

یہی ہے سچ کی تعلیم، کہ آہستہ چلو، چلتے رہو، چلتے رہو، منزل کے جتنے قریب پہنچو گے، راستہ آسان ہوتا جائے گا، یہاں تک کہ تم کہو گے:

منزلیں عشق کی آساں ہوئیں چلتے چلتے   اور چمکا ترا نقش کف پا آخر شب[۷۹]

بے خدا

ہماری حکومت کا کوئی مذہب نہیں ہے، اسکولوں اور کالجوں میں مذہبی تعلیم نہیں دی جاتی، ڈر یہ ہے کہ ہم خدا کا نام لیں گے تو آپس میں لڑائی ہو جائے گی۔ آپس کی لڑائیاں تو کسی نہ کسی بہانے سے ہوتی رہتی ہیں، ایسی لڑائیاں بھی جن میں بے قصور لوگ لٹتے اور مارے جاتے ہیں، اور ایسی نفرت بھی بے دھڑک پھیلائی جاتی ہے جس کا سبب مذہبی اختلاف ہوتا ہے۔ لیکن اچھے اور پڑھے لکھے شہری کے لیے مناسب یہی سمجھا جاتا ہے کہ وہ خدا کا نام نہ لے، خدا کی مرضی کو اپنے کاموں میں دخل انداز نہ ہونے دے۔ جب کوئی اپنے آپ کو خدا کا بندہ نہ مانے تو دوسروں کو خدا کے بندے اور خود کو اس کی طرح زندگی کی نعمتوں کا حق دار کیسے مانے گا۔ یہی چاہیں گے کہ جو کچھ جس طرح سے سمیٹ سکیں سمیٹ کر اپنے پاس رکھیں، نہ پڑوسی کو اس کا حق ملے نہ سرکار کو انکم ٹیکس۔ اسی وجہ سے آپ نے دیکھا ہوگا کہ جب بازار میں کسی مال کی کمی کا اندیشہ ہوتا ہے تو سب کوشش کرتے ہیں ضرورت سے کچھ زیادہ ہی خرید کر رکھ لیں۔ نرالی اور انوکھی باتیں تلاش کرنا ایسے پڑھے لکھے لوگوں کا چونچلا ہے جو صرف دلچسپی چاہتے ہیں، جی بہلاتے ہیں، بحث کرتے ہیں۔[۸۰]

وہاں نہیں یہاں کی بات کرو

ہمارے لیے یہ سوچنا کہ خدا کے یہاں گرونانک کا کیا مرتبہ تھا صرف اپنی عقل کو حیران کرنا ہے۔ اور اس میں یہ ڈر بھی ہے کہ ہماری زبان کہیں سے کہیں پہنچ جائے گی اور ہمارا دل اسی دال روٹی کی دنیا میں پڑا رہ جائے گا۔ ہمیں سوچنا تو یہ چاہیے کہ ہمارے یہاں، ہمارے دلوں میں، ہماری زندگیوں میں گرونانک کا کیا مقام ہے۔[۸۱]

پیغمبر نہ اوتار

گرونانک نے اپنے کو نہ پیغمبر کہا تھا نہ اوتار، ہم انہیں پیغمبر یا اوتار کہیں تو ہم ایسے مذہبوں کی اصطلاحیں قرض لیں گے، یعنی ایسے مذہبوں کی نقل کریں گے، جو ان کے مذہب سے الگ ہیں۔ یا یوں کہیے کہ ایک ملک کے بچے بادشاہ کو دوسرے ملکوں کا شاہی لباس پہنائیں گے۔[۸۲]

اخلاقی مریض کا طبیب

جس کسی نوجوان نے تھوڑی مدت تک بھی ان کے طریقے کو دیکھا اس کی سمجھ میں آگیا کہ انہوں نے نئی شراب کو پرانی صراحی میں، صراحی کے حسن کی خاطر، بھرا ہے۔ شراب دکھائی نہیں دیتی تو کیا، اس سے صراحی کی گنجائش کم نہیں ہوتی اور میکشی میں وہ شان پیدا ہو جاتی ہے جو چھپی ہوئی عبادت میں ہوتی ہے۔ جس نوجوان نے حکیم اجمل خاں کی شخصیت سے ذرا بھی اثر لیا وہ کہے گا کہ آج وہ ہوتے تو ہر مفید کام کو ان کی مدد حاصل ہوتی، ہر اخلاقی مریض کی نبض پر ان کا ہاتھ ہوتا۔ ان کے مکان پر وزیروں کا اور پنچایتوں کے پردھانوں کا جمگھٹا رہتا اور وہ ترقی کی راہ پر اس طرح چپکے چپکے آگے بڑھتے اور دوسروں کو بڑھاتے کہ تقدیر کو بھی اس کا پتہ نہ لگتا۔[۸۳]

برگزیدہ مسافر

ذاکر صاحب وہ برگزیدہ مسافر تھے کہ جس رستے پر چلتے وہ انہیں کامیابی کی آخری منزل تک پہنچا دیتا۔ ان میں وہ تمام صفتیں تھیں جو ایک مدبر اور قومی رہنما میں ہونی چاہئیں، لیکن شاید ان کا فیصلہ نہیں بلکہ خدا کی مرضی یہ تھی کہ وہ تعلیم کو اپنا میدان عمل بنائیں۔ اس میدان میں بھی موثر وہی ہو سکتا ہے جس کے مزاج اور سرشت میں سیاست کی اعلیٰ قدریں شامل ہوں، جو صرف بچوں اور نوجوانوں کی نہیں بلکہ عام انسانوں کی فطرت سمجھتا ہو، جو موقع شناس اور مردم شناس ہو۔[۸۴]

صبر — اعلیٰ سیاست

جامعہ مشکلوں کے ہجوم میں کھو جاتی اگر ذاکر صاحب کی طبیعت میں وہ کارسازی، مصلحت اندیشی اور صبر نہ ہوتا جو اعلیٰ سیاست کی قدریں ہیں، انہوں نے جامعہ والوں کو خیال اور گفتگو کی پوری آزادی دے کر اختلاف کے لیے ہر ممکن گنجائش رکھ کر ان میں وفاداری اور یک جہتی قائم رکھی، اور جوبلی کے موقع پر ان کی اس انداز سے تعریف کی کہ سننے والوں کو یقین ہوگیا کہ جو شیشے کے ٹکڑے سمجھے جاتے تھے وہ دراصل ہیرے ہیں۔[۸۵]

مریدی

ایک مرتبہ ایک مرید کا قصہ سنایا جس کی موجودگی میں اس کے پیر نے کسی درخت کے بارے میں کہا کہ اس کی مسواک بہت اچھی ہوتی ہے۔ مرید نے اس قسم کے درخت کی تلاش شروع کی۔ معلوم ہوا کہ پانچ چھ میل پر ایسا ایک درخت ہے۔ وہ رات کو دو تین بجے اٹھ جاتا اور روز اپنے پیر کے لیے ایک تازہ مسواک کاٹ کر لے آتا، یہ وہ برسوں تک کرتا رہا اور پیر کو خبر نہ ہوئی۔[۸۶]

عشق

ان کی طبیعت کو سود و زیاں، فائدے اور نقصان کی قید سے آزاد عشق نے کیا، اور یہ ان کی شخصیت کے خمیر میں اس طرح شامل ہو گیا کہ ان میں عاشق کی صفات پیدا ہو گئیں جو تصوف کا نصب العین ہے۔[۸۷]

صفر سے عدد

دل کا اجالا

مس فلپس بورن صفر سے عدد بناتی رہیں، ان کا سلیقہ ہماری مفلسی میں رنگ پیدا کرتا رہا۔ جامعہ کی خدمت ان کی زندگی کا آخری منصوبہ تھا اور اس میں اس طرح لگ گئیں کہ اب کوئی ان کو اس سے الگ نہیں کر سکتا۔ (ص۔ ۲۶۲) اس سات سال کی مدت میں جو ہماری ملاقات اور ان کے جامعہ آنے کے درمیان گزری، یورپی زندگی سے ان کا رشتہ کمزور ہوتا گیا۔ ان کا دل آزاد تھا، جہاں چاہتا اپنا ٹھکانا بنا سکتا تھا۔ جامعہ آکر وہ جامعہ کی ہو گئیں۔ انہوں نے ہندستان کو اپنا ملک، مسلمانوں کو اپنی قوم اور ہوتے ہوتے اسلام کو اپنا مذہب بنا لیا۔ اس طرح جامعہ کو ایک بے لوث خادم مل گیا اور مس فلپس بورن کو اپنے حوصلے پورے کرنے کے لیے ایک دنیا، جو نئی تھی اور ان کی اپنی تھی۔ (ص۔ ۲۶۲، ۲۶۳) آدمیت کو فروغ آدمی سے ہوتا ہے، مقاصد کا اندازہ ان کے خادموں سے کیا جاتا ہے۔ (ص ۲۶۳) آپا جان کی طبیعت میں صبر اور استقلال کی جو کمی تھی اس پر ان کے شوق کی شدت اور سلیقہ کی جمال آفرینی نے ایک خوشنما پردہ ڈال دیا۔ ہم ان کے کاموں کی خوبی دیکھتے رہے، اس پر خوش ہوتے رہے کہ انکی توجہ سے ایک ہی کام نہیں بہت سے کام خوش اسلوبی سے انجام پاتے ہیں لیکن یہ بھی معلوم تھا کہ آپا جان خود بڑی کشمکش میں رہتی ہیں، انھیں ان کا شوق ایک طرف لے جانا چاہتا ہے تو یہ احساس کہ معمول کی پابندی کرنا چاہیے دوسری طرف، ایک کام کو کرتے وقت دس اور کاموں کی فکر ستاتی رہتی، پھر بھی جتنے نمونے کے کام آپا جان نے کیے، جامعہ میں اور کسی نے نہ کیے ہوں گے۔ ان کا اٹھنا اور بیٹھنا، کھانا اور پینا، ان کے دل کا اجالا، ان کی زندگی کا ماحصل یہی کام تھے۔ انھوں نے جامعہ کی بستی اور اس کے کاروبار کو اپنے دل میں بسا لیا تھا، جیسے ماں اپنے بچے کو گود میں بٹھا لیتی ہے۔ اسے وہ بھول

سکتی تھیں نہ چھوڑ سکتی تھیں، جو کچھ وہ کرتیں اسی کے لیے کرتیں —— امید تو امید کہلانے کی مستحق، تب ہی ہوتی ہے جب وہ قرائن اور استدلال کی پروا نہ کرے، یا اس مشربی کی منطق کو اپنے اندر سے اس طرح گزر جانے دے جیسے کوئی مضبوط درخت گرم ہوا کے جھونکے کو۔[89]

نسوانیت کی معراج

انتقال سے ایک دن پہلے جب ان کی طبیعت ذرا دیر کے لیے سنبھلی تو انھوں نے ایک بچے کو قریب کے وارڈ میں روتے سنا۔ انھوں نے فوراً نرس کو بھیج کر اسے اپنے پاس بلوایا بسکٹ کھلائے، پیار کیا اپنے پاس لٹایا اور تھپک کر سلا دیا۔ یہ ان کی آخری محبت کا کرشمہ، ان کی نسوانیت کی معراج تھا۔[90]

بس اور کچھ نہ کہوں گا

یہ سب کچھ میں نے دیکھا یا سنا ہے۔ اس کے علاوہ مجھے اور کچھ نہ کہنا چاہیے۔ ڈرتا ہوں کہ کہیں بے ادبی نہ ہو جائے مگر دل نہیں مانتا۔ آپا جان جامعہ کو ایک بہت بڑے احسان سے شرمندہ کر کے گئی ہیں۔ انھوں نے زندگی کے جو بارہ سال ہمارے ساتھ گزارے ان میں وہ برابر تکلیف اٹھاتی رہیں اور آخر وقت میں بھی وہ جامعہ کی خاطر ایک ایسے حق سے دست بردار ہو گئیں جس کو وہ اپنا حق سمجھتی تھیں۔ انھوں نے دل کی تنہائی قبول کی عشق کو صبر کا کڑوا گھونٹ پلایا، وعدے کو امید، امید کو حسرت، حسرت کو موت بن جانے دیا اور کہتی رہیں کہ یہی مناسب ہے۔ ان کی قربانی بار آور ہوئی، ان کی سانس اکھڑی تو جامعہ والوں کو مبارک باد دے کر اکھڑی، بس اور کچھ نہ کہوں گا۔ یہ وہ مقام ہے کہ جہاں مجھے قدم رکھنے کی تاب نہیں، لیکن مجھے یقین ہے کہ جامعہ والوں میں سے دو ایک بھی اس مقام تک پہنچ جائیں تو ہماری خدمت خدا کے حضور میں پیش کرنے کے لائق ہو جائے گی۔[91]

دین دنیا

دین اور دنیا زندگی کی عمارت کا مسالا ہیں، اور عمارت کو بہت مضبوط ہونا چاہیے۔ مگر ہم دنیاوی زندگی کی عمارت الگ بناتے ہیں اور اس میں جگہ جگہ دین کے پشتے لگاتے ہیں۔ یہ رویہ معقول نہیں ہے۔ ہم زندگی کے مسائل پر غالب آنا چاہتے ہیں تو یہ ہرگز مناسب نہیں کہ ہم دنیا کی ہر بحث کو دینی اصطلاحوں میں الجھا کر بیٹھ رہیں۔ ہماری دنیا کے عیب اس طرح دور نہیں ہو سکتے کہ ہم اپنے دین کی خوبیاں بیان کر دیں ہم اندھے ہیں تو اپنی لاٹھی کے گن گا کر بینائی حاصل نہ کر سکیں گے۔[92]

ادنا اور اعلا

دین اور تعلیم کا مقصد ایک ہے کہ آدمی ادنا کو چھوڑے اور اعلا کو اختیار کرے شیخ نظام الدین نے دنیاوی دھندوں کو چھوڑنے کی گفتگو کرتے ہوئے فرمایا کہ جب کسی ادنا چیز کو چھوڑا جاتا ہے تو ایک شریف چیز

ضرور ملتی ہے۔ بعض لوگوں کو اس کا ڈر ہوتا ہے کہ شریف چیزوں کی کشش اتنی نہ ہوگی کہ آدمی دنیا کی حقیر چیزوں سے منھ موڑلے۔ شیخ نصیر الدین چراغ دہلی نے یہ حکایت بیان فرمائی ہے کہ مولانا شہاب الدین اوسی نے برسوں جامع مسجد کے منارہ کے نیچے وعظ کہا۔ اور وہ ہمیشہ ذکر عذاب کا کیا کرتے کبھی بیان رحمت کا نہ فرماتے۔ ایک بار لوگوں نے جمع ہو کر مولانا سے کہا کہ آپ بیان رحمت نہیں کرتے، ہمیشہ ذکر عذاب فرماتے ہیں، کچھ رحمت کا بھی بیان کیجیے۔ مولانا نے کہا کہ میں نے برسوں عذاب کا ذکر کیا، تم نے خدا کی طرف رجوع نہ کیا، اگر رحمت کا بیان کرتا تو کیا حال ہوتا۔[92]

عبادت، جذبۂ دینی کی تربیت

آدمی کسی قدر کو، خواہ وہ خدا ہو یا اصول، کوئی جماعت یا شخصیت، کوئی علم یا فن، انتہائی احترام و محبت کا سزاوار سمجھتا ہے اور اس پر اپنی ذات کو قربان کرتا رہتا ہے۔ یہی ذہنیت اور رویہ مذہب کی اساس بھی ہے، اس لیے یہ طریقہ مجموعی طور پر صحیح تھا کہ جذبہ دینی کی تربیت عبادت کے ذریعہ کی جائے[93]

متعدی عبادت

طاعت لازم اور متعدی ہے۔ لازم وہ ہے جس کا نفع صرف کرنے والے کی ذات کو پہنچے۔ اتفاق، شفقت، غیر کے حق میں مہربانی کرنا وغیرہ، اسے متعدی طاعت کہتے ہیں۔ اس کا ثواب بے شمار ہے۔ لازم طاعت میں اخلاص کا ہونا ضروری ہے تاکہ قبول ہو، لیکن متعدی طاعت خواہ کسی طرح کی جائے ثواب مل جاتا ہے۔[94]

صوفی

صوفی اس وقت صوفی ہوگا جب وہ سارے جہاں کو اپنے بال بچے سمجھے گا۔[95]

دل نہ لگانا

دنیا کے ترک سے یہ مراد نہیں کہ انسان اپنے آپ کو ننگا رکھے اور لنگوٹا باندھ کر بیٹھ جائے، بلکہ ترک دنیا اس بات کا نام ہے کہ لباس بھی پہنے اور کھائے بھی۔ لیکن جو کچھ اسے ملے اس کی طرف راغب نہ ہو اور اس سے دل نہ لگائے۔[96]

خدا دوست

وہ کہتے تھے اگر کسی میں یہ تین صفتیں ہوں تو سمجھو کہ خدا اسے دوست رکھتا ہے۔ اول، دریا کی سی فیاضی، دوم، آفتاب کی سی خیر خواہی، سوم، زمین کی سی مہمان نوازی۔ انھیں کا یہ قول بھی ہے: جس شخص کا غم جس کی جد و جہد کا محرک لوگوں کے غموں اور امنگوں سے اخذ کیا گیا ہو وہ صحیح معنوں میں توکل پر عمل کرتا ہے۔[97]

قلعہ یا قید خانہ

اس میں شک نہیں کہ روایتی مذہب کی بنیاد بھی قرآن کریم کی ہدایات تھیں، لیکن وہ ایک منطقی قلعہ تھا جو پوری حفاظت کے لیے بنایا گیا تھا اور اس کے اندر رہنے والے اس کے استحکام پر پورا بھروسہ کر سکتے تھے۔ مگر قلعہ کی فصیل کے اندر رہنے والوں کو اس کا احساس ہونا چاہیے کہ ان کی غذا کے لیے سامان باہر سے آتا ہے، حفاظت کے طریقے زمانے کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں، اور دیواریں اور چھتیں ہمیشہ کے لیے نہیں بنائی جا سکتی ہیں۔ قلعہ میں رہنے والے ان صریحی باتوں کو نظرانداز کریں تو ان کا قلعہ قید خانہ بن سکتا ہے اور ان کی زندگی کا نقشہ قیدیوں کا سا ہو سکتا ہے۔ ان میں وہ طاقت نہیں ہو سکتی جو آزاد انسانوں میں آزادی کی بدولت پیدا ہوتی ہے۔ وہ خود اعتمادی کے ساتھ بدلتے ہوئے حالات کا جائزہ لے کر اپنے طریقے کو بدل نہیں سکتے۔ ان میں ایک دوسرے پر اعتبار نہیں ہوتا، باہمی تعاون نہیں ہوتا۔[۹۸]

خالص دنیاوی

اب صورت حال یہ ہے کہ تعاون کا میلان مسلمانوں میں سب سے زیادہ کمزور ہے، چاہے کسی مدرسے کے انتظام کا سوال ہو یا کسی وقف کا، یا اسرائیل کے خلاف فلسطینی عربوں کے محفظ کا، اس لیے کہ یہ خالص دنیاوی امور ہیں۔[۹۹]

اسلامی نظام حکومت یا اسلامی ریاست مسلمانوں کی ایک ذہنی اختراع ہے۔[۱۰۰]

انفرادی مذہب

ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ ملت کے تصور کو ذہن نشیں کرنے کے لیے جو کچھ کہا گیا ہے، اس کے باوجود اسلام دراصل انفرادی مذہب ہے۔[۱۰۱]

زمانہ سازی کا سرجھکادو

تعلیم گاہوں کا میدان عمل علم کی دنیا ہے، سیاست کی دنیا نہیں ہے۔ ان کو سیاسی مصلحتوں کا پابند ہونے کے بجائے حالات کو اس بلندی سے دیکھنا چاہیے جہاں سے زمانہ مصلحت کا پس منظر نہیں معلوم ہوتا بلکہ مصلحت کو خود زمانے کا پس منظر بنانا ممکن معلوم ہوتا ہے۔ اس کی وجہ سے وہ زندگی کے مسائل سے دور نہیں ہو جاتی ہیں، مسائل کو سمجھنے کی وہ استعداد پیدا کرتی ہیں جس کی بدولت جماعتوں کے وقتی جذبات اور اصل طبیعت عارضی کیفیتوں اور مستقل میلانات، سیاسی مصلحت اور اخلاقی اصول، حکومت کی پالیسی اور قوم کے مفاد میں تمیز کی جا سکتی ہے، اور ایسی عاقبت اندیشی کی عادت ڈالی جا سکتی ہے جس کے سامنے زمانہ سازی کا سر جھک جاتا ہے۔[۱۰۲]

ہم آہنگی

آپ کا کام دین اور علم کے تصورات، مذہب اور سیاست کے مقاصد، نئی اور پرانی معاشرتی روایات

کے درمیان مطابقت اور ہم آہنگی کی نئی نئی کیفیتیں پیدا کرتا ہے ——————— یہ دراصل بیج ہیں جنھیں تعلیم گاہوں نے اپنے کھیت میں بونے کے بجائے راستے میں بکھیر دیا اور انھیں بہت سے جاہلوں نے اپنے پیروں سے کچلا ہے۔ مگر یہ اب بھی بیج ہیں اور جب بھی بوئے جائیں گے یہ جمیں گے، پھولیں گے، ان سے پودے نکلیں گے، اور ان پودوں سے نئے بیج زندگی کی تازہ قوت لے کر پیدا ہوں گے۔[103]

ترقی پسند آلاتِ جنگ

ہمارے یہاں کی تعلیمی ترقی پسندی کا محرک وہی مغربی دنیا ہے، جہاں پسماندہ قوموں کی سرپرستی کے بے پناہ منصوبے بنائے جاتے ہیں ساتھ ہی مہلک سے مہلک جنگ کے آلات تیار کر سکنا ترقی کا معیار بن گیا ہے۔ جہاں انسانیت اور تہذیب کی وہی کشتی جسے کھینے کو سب کنارے لگانا چاہتے ہیں ملاحوں کی گالی گلوج اور عادتوں کی وجہ سے ہر وقت ڈوبتی نظر آتی ہے۔[104]

مذھب کی سیاست

سیاست کا مذھب

ہمارے ملک میں مذہب سیاسی اختلافات کی لپیٹ میں آچکا ہے اور سیاست نے مذہب کا اس کامیابی سے بھیس بنایا ہے کہ اب تک اس کے چہرے سے مذہب کا رنگ چھڑایا نہیں جا سکا ہے۔ اب یہ ہر طرح محسوس ہو رہا ہے کہ ہندوستان کی تقسیم نے صرف جائداد اور پرمٹ کے مسئلے پیدا کیے ہیں، کسی معاملے کو انتظامی یا علمی اعتبار سے طے نہیں کیا ہے۔ ہم پہلے غور کرتے تو شاید یہ بات واضح ہو جاتی کہ مذہب اور سیاست کے مقاصد میں ہم آہنگی لازمی سہی مگر ان کی فطرت، ان کی ماہیت الگ ہے۔ یہ کائنات کا نظام ہے تو وہ زندگی کا معمول، یہ حیات کا قانون ہے تو وہ روزگار کا ذریعہ، یہ آنکھوں کا نور ہے تو وہ ہاتھوں کا ہنر۔ اسی سلسلے میں ہم کو اس کا بھی یقین ہو جاتا ہے کہ سیاست کا کوئی مذہب نہیں ہونا چاہیے اور مذہب کی کوئی سیاست نہیں ہونی چاہیے، اور وہی سیاست جو غیر مذہبی ہو مذہب اور سیاست میں صحیح قسم کا تعاون پیدا کر سکتی ہے۔ حکومت عالی شان مندر اور مسجد اور کلیسا بنا سکتی ہے، مذہبی لوگوں کو عزت اور عہدے دے سکتی ہے مگر اسے صحیح مذہبی حیثیت دی گئی تو یہ ناممکن ہے کہ وہ مذہبی قدروں کو اپنا آلۂ کار نہ بنائے۔ مذہب حکومت کو اعلیٰ اخلاقی اصولوں کا پابند کر سکتا ہے۔[105]

غیر مشروط شہریت

شہریت غیر مشروط ہوتی ہے اور بہر حال غیر مشروط رہتی ہے۔ آپ اپنے غور و فکر کو اس مفروضے سے، یا یوں کہیے کہ اس مقام سے، شروع کریں تو آپ کے پاؤں زمین پر جمے رہیں گے، آپ کے خیال اور عمل کا ساتھ نہ چھوٹے گا اور وہ ایک دوسرے کی رہنمائی کرتے رہیں گے۔[106]

ضمیر کا حکم

جب ضمیر کا حکم چلنے لگتا ہے، تو چھوٹے اور بڑے، ادنیٰ اور اعلیٰ کام میں فرق نہیں کیا جاتا، سب ایک معیار کے مطابق محنت اور سلیقے سے کیے جاتے ہیں اور سب اسی سر کو اونچا کرتے ہیں، جو ان کے سامنے جھکا تھا۔ یہی ہے آدمی اور کام کی دوستی، جو ایک دفعہ پیدا ہو جائے تو پھر بڑھتی رہتی ہے، یہاں تک کہ آدمی اور آدمیت کی دوستی، آدمی اور خدا کی دوستی بن جاتی ہے۔ ہمارے کام ہی تو ہیں جو ہمیں ایک دوسرے کو پہچاننے کا موقع دیتے ہیں، ہماری زندگیوں کو ایک مضبوط رشتے سے جوڑ دیتے ہیں اور ہماری کارگزاری کو تخلیق کے ابدی سلسلے کا حصہ بنا دیتے ہیں۔[107]

چشمہ اور تالاب

آپ نے بہت سے گڑھے دیکھے ہوں گے، جو اپنے ماحول کی پستی کا اور اپنے خالی ہونے کا اعلان کرتے ہیں، گویا یہ بھیک مانگنے کے پیالے ہیں جن کو برسات کا پانی یا آس پاس کے نالے بھر دیا کرتے ہیں۔ ان میں پانی رہتا ہے مگر کس ذلت سے، آدمی ان سے فائدہ اٹھاتے ہیں، مگر کس کراہت کے ساتھ۔ پانی ان چشموں میں بھی ہوتا ہے جو پہاڑ کے سینے سے پھوٹ کر نکلتے ہیں، اور ان کی کیا شان، اور کیا عزت ہوتی ہے۔ انسان ان کے احسان اٹھا کر خوش ہوتے ہیں، ان پر ناز کرتے ہیں، ان کی دریا دلی کو اپنے لیے مثال مانتے ہیں۔ سوداگری کی نظر سے دیکھیے تو تالاب لینے والوں میں ہے، چشمہ دینے والوں میں ہے۔ تالاب اپنا مال سمیٹ کر رکھتا ہے، چشمہ اپنا مال لٹاتا ہے۔ آپ کو ان دونوں صورتوں میں سے جو پسند ہو اسے اختیار کیجیے۔ انجام بہر حال ایک ہے۔ چشمے کا پانی بہتا رہتا ہے، تالاب کا سوکھتا رہتا ہے۔[108]

کانٹے اور پھول

آپ نے کانٹے بھی دیکھے ہوں گے، پھول بھی دیکھے ہوں گے، آپ نے دیکھا ہوگا کہ کانٹا کیسے کانٹا بنتا ہے، پھول کس طرح کھلتے ہیں۔ فائدے اور نقصان دونوں طرح سے ہیں۔ آپ کو اختیار ہے کہ جو چاہیں بنیں اس اتنا یاد رکھیے کہ کانٹا چبھ کر رہتا ہے کہ وہ کیا ہے تب بھی پھول کو اپنی آبرو کا خیال رہتا ہے۔ وہ کھلتا ہے اس کے زبان نہیں ہوتی۔[109]

موتی سیپ کے اندر

آپ شہرت کا حق دل و جان سے ادا کرنا چاہتے ہوں تو دوسروں کے پاس دوڑ دوڑ کر نہ جائیے، رہنما تلاش نہ کیجیے، موتی سیپ کے اندر رہ کر بڑھتا ہے، آب پاتا ہے، موتی بننے کی اور کوئی صورت نہیں ہے۔ تسلی اور تسکین کی باتوں سے فریب نہ کھائیے، اپنا خیر خواہ اسی کو سمجھیے جو آپ کے لیے دعا کرے کہ آپ کے کندھے بوجھ اٹھا کر مضبوط ہوں، آپ کے پاؤں میں طاقت تھکنے سے پیدا ہو، آپ کا دل مصیبت کی آنچ سے سونا بنے۔[110]

سیاست اور تہذیب

سیاست کو قوم کا میدان عمل، قومی زندگی کا سب سے نمایاں پہلو کہا جاسکتا ہے۔ لیکن خود سیاست معاشرتی حالات اور تہذیبی منصوبوں کا عکس ہوتی ہے۔ وہ شخصیتیں جن کے ہاتھوں میں سیاست کی باگ ڈور ہوتی ہے فروغ نہیں پاسکتی ہیں اگر زمانہ موافق نہ ہو۔ تدبر بے بسی کا نمونہ بن جاتا ہے، اگر زمانہ اس کا ساتھ چھوڑ دے۔ کشت و خون بے کار، ملک گیری بے سود ہوتی ہے اگر اس کی پشت پر تہذیبی مقاصد نہ ہوں۔ زمانہ یا ماحول مجموعی نام ہے ان تہذیبی یا تمدنی حالات کا جو قومی زندگی کو بالکل اپنے رنگ میں رنگ دیتے ہیں، شخصیت کی پرورش، سیاست کی رہنمائی کرتے ہیں۔ اس لیے ہم کسی ملک کی تاریخ پر حاوی نہیں ہوسکتے جب تک کہ اس کی سیاست کے ساتھ اس کی تہذیب کا مطالعہ نہ کریں۔ تمدن یا تہذیب کے معنی ہیں انسان کا اپنی ذہنی اور اخلاقی قوتوں کو ترتیب دینا اور انھیں کام میں لانا۔[۱۱۱]

نقلی آرٹ

تخلیق کا عمل اسی وقت پورا ہوتا ہے جب نئے خیال کو نئے طریقے پر برتنے کا امکان ہو۔ آرٹ پر ہمیشہ کے لیے کسی ایک طرز کی تقلید فرض کردی جائے تو اس کا تخلیقی امنگوں سے رشتہ ٹوٹ جاتا ہے اور اس سے اتنی ہی تسلی حاصل ہوسکتی ہے جتنی کہ نقل یا چوری کرنے سے نصیب ہوتی ہے۔[۱۱۲]

تہذیب کے بدلتے حامل

افراد کی تہذیب مشتمل ہوتی ہے اس مادی، ذہنی اور اخلاقی دولت پر جس کے وہ مالک ہوں، اور اس محنت پر جس کے بارآور ہونے سے ان کی یہ دولت بڑھتی ہے۔ جماعت کے تہذیبی سرمایہ میں اس کے تمام افراد برابر کے حصہ دار نہیں ہوتے، اس سے فائدہ اٹھانے یا اس میں اضافہ کرنے کی صلاحیت بھی سب میں برابر نہیں ہوتی۔ افراد کی طرح جماعتیں بھی مخصوص صلاحیتیں رکھتی ہیں یا کبھی تہذیب کے ایک پہلو پر زیادہ توجہ کرتی ہیں کبھی دوسرے پر۔ اور اس صورت سے مختلف جماعتوں اور مختلف زمانوں کی تہذیبی خدمات سے عام انسانی تہذیب کی تشکیل ہوئی ہے۔ اس عام انسانی تہذیب میں کسی قوم کا حصہ کم، کسی کا زیادہ ہوتا ہے کوئی قوم تہذیب کی علمبردار ہوتی ہے تو کوئی اپنی نااہلی اور مجبوریوں کی وجہ سے اکثر نعمتوں سے محروم رہتی ہے لیکن ترقی کا سلسلہ برابر جاری رہتا ہے۔ تہذیب کی اعلیٰ قدریں مٹتی نہیں ہیں صرف ان کے حامل بدل جاتے ہیں۔[۱۱۳]

آرٹ اور پورا آدمی

عظمت، استقلال اور نزاکت کو اس طرح ہم آہنگ کرنا جیسے کہ تاج محل کے معمار نے کیا ہے شاعری مصوری اور موسیقی کے بس میں نہیں، شیو نٹ راج کی مورت میں قدرتاً ساکت چیز کو جس طرح دائمی حرکت کا نمونہ بنایا گیا ہے وہ سنگ تراشی کا حصہ ہے۔ اس لیے ہمیں یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ فنون لطیفہ کی کسی ایک صنف

کو فضیلت حاصل ہے۔ اور یہ بھی ذہن نشیں کر لینا چاہیے کہ آدمی کو پورا آدمی، زندگی کو پوری زندگی، بنانے کے لیے جمالیات کا ایسا ذوق ایسا چرچا لازمی ہے کہ ہر فن لطیف کا حق ادا کیا جا سکے۔[114]

آرٹ قدرت کا عطیہ

فنون لطیفہ کا ذوق انسان کی سرشت میں ہے، تہذیب کی پیدا کی ہوئی خصوصیت نہیں۔ اس کا ثبوت صرف یہ تاریخی حقیقت نہیں ہے کہ انسان نے اس وقت سے جب کہ اسے اپنے اعضا پر قابو ہو گیا رنگ اور شکل اور نغمے کو اپنا راز داں بنایا۔ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ انسان کو فنون لطیفہ کا اصل سرمایہ قدرت سے ملا ہے۔ اور شاید یہ کہنا بھی غلط نہ ہوگا کہ اس نے حسن کا معیار اپنی فطرت سے نہیں بلکہ قدرت کے نمونوں کو دیکھ دیکھ کر قائم کیا ہے۔[115]

حسن کا شیدائی ہمارا اہم مذہب

یورپ کے لوگوں نے، یہاں تک کہ انگریزوں نے بھی اپنے پرانے طرز کو چھوڑ دیا ہے۔ حسن کے ہر شیدائی کو وہ اپنا اہم مذہب، حسن کے ہر معیار کو حقیقی مانتے ہیں۔ اور اس کے علاوہ انھوں نے ہر فن میں اس علم سے فائدہ اٹھایا ہے جو انھیں اس عرصے میں حاصل ہوا ہے۔ اسلامی آرٹ کا معیار بھی جیسا کہ چاہیے تھا ماحول، علم اور نئے تجربات سے اثر لیتا رہا۔ تعمیر کے جس فن نے تاج محل جیسا نمونہ تیار کیا وہ ارتقا کی کئی منزلیں طے کر چکا تھا، اور اس نے ہر منزل پر یادگاریں چھوڑیں تھیں۔ غالباً اگر شاہ جہاں کے خاندان میں فن تعمیر کا اتنا ہی بڑا قدرداں پیدا ہوتا اور اس کو تمام وسائل میسر ہوتے تو وہ اس فن کو کسی نئی راہ پر لگاتا، تاج محل سے بڑا تاج محل بنوانے کی مہمل کوشش نہ کرتا، اس لیے کہ یہ کسی اعتبار سے مناسب نہیں کہ ہم ایک کارنامے یا ایک دور کو ترقی کی انتہا مان لیں اور کہہ دیں کہ اب آگے نقل کرنے کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ جب زندگی کا سلسلہ کسی مقام پر پہنچ کر ختم نہیں ہو جاتا تو جمالیات کا معیار اور اس کی قدریں نئے اور بدلتے ہوئے احساسات اور واردات قلبی کی حامل ہونے سے کس طرح انکار کر سکتی ہیں۔[116]

حسن کا نیا معیار

انہوں نے تقلید کے مسلک کو اس لیے چھوڑا تھا تقلید کر کے وہ اپنی شخصیت کو ظاہر نہیں کر سکتے تھے، اور اسی کو ظاہر کرنا وہ آرٹ کا منصب اور اپنا حق سمجھتے تھے۔ آرٹسٹ کے حق کا یہ مطالبہ آزادی کے اس دریا کی لہر نہیں تھی جو اس وقت یورپ میں موجیں مار رہا تھا۔ فنون لطیفہ کی تاریخ سے اگر ایک طرف یہ بات واضح ہے کہ ہر زمانے میں اور ہر جگہ حسن کا ایک خاص معیار تھا تو دوسری طرف یہ بھی ثابت ہے کہ فن کے وہ اصول جو اس معیار کی ترجمانی کرتے تھے آہستہ آہستہ بدلتے رہے، اور آخر میں ایک زمانہ آیا جب کہ ان اصولوں کو ترک کرنے کے سوا کوئی چارہ نہ رہا، اور آرٹسٹ اس پر مجبور ہوئے کہ ہر پرانے نقش کو مٹا کر حسن کی ایک بالکل نئی تصویر بنائیں۔[117]

فن انسانیت کو ابھارتا ہے

فنون لطیفہ کا مقصد انسان کی انسانیت کو ابھارنا اور شکل دینا ہے اور وہ جتنی بھی خصوصیت کے اصل حامل ہوتے ہیں تو ان کا ہر نمونہ معلومات کا ایک خزانہ بن جائے گا، ہماری تاریخ جاگ اٹھے گی، ہم اپنے پیش رووں کی نظر اور ان کے ذوق کی پوری قدر کر سکیں گے۔ اور ہم پر واضح ہو جائے گا کہ ان کا معجز نگار ہاتھ بے جان چیزوں کو ایسی شکل اور وضع دے سکتا تھا کہ وہ ہمیشہ کے لیے ان کے تصور حیات کی یاد تازہ رکھیں[118]۔

تہذیب

نفع کا سودا یا نقصان کا

مسلمانوں کی سیاست میں بہت جلد انتشار پیدا ہو گیا، لیکن وہ نسل اور مقام کی حد بندیوں کو برابر توڑتے اور الگ الگ جماعتوں کے علم کو اپنا کر اسے نوع انسانی کا عام سرمایہ بناتے رہے۔ انھوں نے جتنا فائدہ خود حاصل کیا اس سے زیادہ دوسروں کو پہنچایا، اور یہ ایک ایسی خدمت ہے جو اور کسی ملت یا سیاسی جماعت نے انجام نہیں دی۔ ترقی اور کامیابی کی صورتوں میں جو اختلاف رہا ہے اس کے علاوہ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ جماعتوں اور قوموں کی ترقی کبھی پیہم کوشش اور محنت، شوق اور جستجو، کی بدولت ہوئی ہے، کبھی کسی حادثے یا انقلاب کی بدولت۔ کبھی انقلاب کا مادہ جماعت کے اندر ہی جمع ہوتا رہا ہے جیسے بدھ مت انقلاب کا آریوں کے معاشرے میں، کبھی انقلاب کی نوعیت ایک حادثے کی سی تھی جیسے کہ مسلمانوں کا ہندوستان کو فتح کر لینا۔ قوموں کا عروج اور زوال بھی اپنی جگہ پر ایک معمہ ہے جو کسی طرح حل نہیں ہوتا۔ اگر ہم قوموں کی اس حالت کو دیکھیں جب وہ گم نامی سے اچانک ابھر کر سامنے آجاتی ہیں تو ان میں بہت سی اخلاقی اور معاشرتی خرابیاں ہوتی ہیں مگر تمدن اور تہذیب میں وہ اپنے زمانے کی ممتاز قوموں سے لگا نہیں کھا پاتی ہیں۔ لیکن جب وہ ترقی کر کے تمدن اور تہذیب کی علم بردار بن جاتی ہیں تو ان میں وہی اخلاقی اور معاشرتی خوبیاں نہیں رہتی ہیں۔ جن کی بدولت انھوں نے دنیا میں نام پیدا کیا تھا اور مورخ کسی طرح حساب لگا کر نہیں بتا سکتا کہ تہذیب کا نمونہ بننے سے قوموں کو نفع ہوتا ہے یا نقصان[119]۔

ہر تہذیب کسی دین سے بنتی ہے۔

تہذیب کے بعض اصولوں کو، جیسے کہ مساوات کی وہ تعلیم جو اسلام نے دی ہے، سیاست ہی رائج اور مقبول کرا سکتی ہے۔ بالعموم معاشرتی تنظیم کے نئے اور بہتر طریقے سیاست ہی نے سکھائے ہیں۔ قومیں دوسروں کے کام کو دیکھ کر اپنی صنعت اور تجارت، ادب، فنون لطیفہ اور علم کو ترقی دے سکتی ہیں، جب کوئی غیر قوم ان پر غالب آجاتی ہے اور سیاسی شکست ثابت کر دیتی ہے کہ معاشرتی تنظیم میں اصلاح نہ کی گئی تو ترقی کے سارے راستے بند ہو جائیں گے۔ اس طرح سیاست کو تہذیب پھیلانے میں دخل تھا۔ مگر دنیا کی ہر چھوٹی

بڑی جماعت غالب اور مغلوب رہ چکی ہے، اور اسی کے ساتھ تہذیبی لین دین کا سلسلہ بھی برابر جاری ہے، اس لیے کسی قوم کی تہذیب کے بارے میں کیسے طے کیا جا سکتا ہے کہ اس کا کون سا اور کتنا حصہ خالص قومی ہے اور اس میں کیا کیا دوسروں سے حاصل کیا گیا ہے۔[10]

اپنی تہذیب، ایک کسوٹی

ہر مورخ قدرتی طور پر اپنے عقائد اور اپنی تہذیب کو دوسروں پر ترجیح دیتا ہے۔ اور اگر اس قدرتی میلان پر قابو حاصل کر لے، تب بھی یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ کسی تہذیب کا دوسری تہذیبوں سے مقابلہ نہ کرے، اپنے ذہن کو ایک آئینہ بنا لے کہ جس میں ہر چیز کا عکس نظر آ جاتا ہے اور کسی عکس کا اثر باقی نہیں رہتا۔ اس کے پاس تہذیب کو پرکھنے کے لیے کسوٹی، اچھے اور برے میں تمیز کرنے کے لیے کوئی معیار بھی ضرور ہونا چاہیے، اور یہ کسوٹی یا معیار مورخ کی اپنی تہذیب، اس کے اپنے عقائد ہوتے ہیں۔[11]

دیکھئے اور لطف اٹھایئے

یہ سمجھیے کہ ایک باغ ہے جسے ہم اتنی دور سے دیکھ رہے ہیں چمن میں چمن، رنگ میں رنگ، پھول میں پھول مل جاتا ہے۔ ان قصے کہانیوں میں کاٹ چھانٹ کرنا بے ادبی معلوم ہوتی ہے۔ یہاں تو بس دیکھیے، لطف اٹھائیے، اور سبق حاصل کیجیے۔[12]

تہذیب کیا ہے

ہم جسے تہذیب کہتے ہیں اس کے معنی ہیں دین ایمان کے، دھرم، قانون اور علم کے سایہ میں اپنی زندگی بسر کرنا، اپنی محنت سے اس زندگی کو سرسبز رکھنا، نیک حوصلوں سے اس کو رونق دینا اور صنعت و تجارت کے ذریعہ سے وہ چیز حاصل کرنا جن سے آرام پہنچتا ہے یا جنکی خوبصورتی دل کو خوش کرتی ہے۔[13]

تخیل کی آزادی

مسلمان حملہ آوروں کا مقابلہ کرنے کے لیے ضروری تھا کہ ہندستانی معاشرے کی نئی تنظیم کی جائے۔ لیکن ذاتوں کے قانون کو منسوخ کیے بغیر یہ تنظیم نہیں کی جا سکتی تھی، اور ذاتوں کا قانون منسوخ کرنے کے لیے تخیل کی آزادی لازمی تھی۔ وہ اس قانون کے ماننے والوں میں پیدا ہی نہیں ہو سکتی تھی۔ ادب میں زبان میں، چاہے سنسکرت ہو یا پراکرت، نئی جان ڈالنے کے لیے تازہ قلبی واردات درکار تھیں، اور یہ ان لوگوں کو نصیب نہیں ہو سکتی تھیں جن کا تخیل پرانے دھرم کا گرویدہ تھا۔ فنون میں صرف تصنع اور مبالغے کی گنجائش رہ گئی تھی، صنعت کے لیے بھی لازمی ہو گیا تھا کہ مذہب کی خدمت کرنے کے علاوہ اپنے منصوبے الگ مقرر کرے گوتم بدھ کی بے مثل تکنیک کی مورت جو برمنگھم کے عجائب خانہ میں ہے، لوہے کی لاٹ جو قطب میں اور وہ آہنی کارڈر جو اڑیسہ اور کجوراہو کے مندروں کی چھتوں میں لگائے گئے، سب ثابت کرتے ہیں کہ ہندستانی

دھاتوں کے صاف کرنے ڈھالنے میں بڑی مہارت رکھتے تھے۔ لیکن اس فن کو نہ علمی حیثیت دی گئی نہ اسے بڑے پیمانے پر برتنے کی کوشش کی گئی۔ حکیم البیرونی کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ ہندستانی عالموں کو اپنی معلومات پر اتنا گھمنڈ تھا کہ علمی ترقی کے دروازے سب بند ہو گئے تھے۔[۱۲۴]

آزاد سمجھنے کی اہمیت

یونانی صحیح معنوں میں آزاد تھے، اپنی چھوٹی چھوٹی ریاستوں سے انھیں بڑی محبت تھی، اور ہر روشن خیال یونانی کا یہ حوصلہ تھا کہ وہ اپنی استعداد کے مطابق ریاست کی خدمت کر کے دکھائے۔ ایرانیوں کو جو آزادی تھی وہ شخصی تھی، سیاسی آزادی کا انھیں کوئی احساس نہیں تھا۔ ان کی ریاست اتنی بڑی تھی کہ ان کو اس سے کوئی گہرا لگاؤ ہو ہی نہیں سکتا تھا اور اپنی استعداد کا ثبوت دیکر بادشاہ کی نظروں میں عزت، اس کے دربار میں مرتبہ حاصل کرنے کے سوا ان کی ہمت کو بڑھانے کو اور کوئی جذبہ نہ تھا۔ ایران کی سلطنت یونان کی چھوٹی ریاستوں سے زیادہ عرصہ تک قائم رہی، لیکن وہ ایرانیوں کو وطن پرست نہ بنا سکی کیوں کہ وہاں حکومت بادشاہ کی مرضی سے ہوتی تھی۔ بادشاہ کے منصوبوں سے رعایا کو ذرا بھی مطلب نہ ہوتا تھا۔ ایرانی فوج کے سپاہی پیشہ ور تھے اپنے بادشاہ کے حکم سے اور خود نام پیدا کرنے کے لیے لڑتے تھے۔ ان کے دلوں میں قوم، وطن، تہذیب کا درد نہ تھا۔ یونانی اپنی ریاستوں کا سارا کاروبار خود کرتے تھے۔ ان کے دلوں میں ہر خطرے کے وقت اپنے ذاتی نقصان سے بڑھ کر قوم، وطن، تہذیب کی آبرو کا خیال رہتا تھا۔ اسی وجہ سے وہ ایرانیوں سے زیادہ کامیاب سپاہی نکلے۔[۱۲۵]

ایشیا پیچھے کیوں

یورپ اور ایشیا، مشرق اور مغرب کا جو فرق ہے وہ وحشیانہ اور مہذب، اعلیٰ اور ادنا اور غلط اور صحیح زندگی کا نہیں ہے صرف حالات کا فرق ہے۔ یورپ میں جو لوگ آباد ہوئے انھیں چھوٹے چھوٹے اور اکثر قدرتی طور پر تقسیم کیے ہوئے ملک ملے۔ ان کی زندگی کا پیمانہ اتنا چھوٹا تھا کہ وہ الگ الگ قومیں بن سکتے تھے اور ہر قوم اپنے کاروبار کو اپنا جان کر سنبھال سکتی تھی۔ ملکوں کی تقسیم ایشیا میں بھی ہے، لیکن یہاں ہر ملک ایک برا عظم ہے، اس کے تمام باشندوں میں اپنائیت کا احساس عموماً سیاسی اتحاد کی شکل اختیار نہیں کر سکا، اس وجہ سے وہ ملک کے کاروبار کو نہ اپنا سمجھے اور نہ اس سے جتنی دلچسپی کہ چاہیے، رکھ سکے۔ دوسری بات یہ ہے کہ نئی نسلیں سب ایشیا میں پیدا ہوئیں، سب نے جوان ہوتے اور زور پکڑتے ہی جنوب کے ملک پر، جو تہذیب کے مرکز تھے، دھاوا کیا۔ وہ لاکھوں کی تعداد میں لڑنے مرنے کے لیے آتی تھیں، اور انھیں روکنے کے لیے ضروری تھا کہ دوسری طرف سے بھی لاکھوں مقابلے کے لیے آئیں۔ یعنی اگر ایشیا کے ملک چھوٹے ہوتے، اور نئی نسلوں کا دھارا اسی زور کے ساتھ بہتا رہتا تو یہ چھوٹی ریاستیں خود بخود بہہ جاتیں، قوم کا خیال مٹ جاتا اور

ویسی بڑی ریاستیں قائم ہوتیں جیسی کہ ہمیں اپنی تاریخ میں ملتی ہیں   یورپ کے وہ عالم جو مشرق والوں کے ہمدرد بنتے ہیں اس فرق کو اس طرح دکھاتے ہیں کہ مشرق میں لوگوں کا میلان روحانیت کی طرف ہے اور مغرب میں دنیا کی طرف، ایک کو مذہب میں ڈوبے رہنے کا شوق ہے ایک کو دنیاوی زندگی کی اصلاح اور ترقی کا حوصلہ ہے۔ لیکن یہ مشرق والوں کی دلجوئی کا ایک طریقہ، یا ایک خالی ڈھکوسلا ہے، کیوں کہ ہم کو اگر بہت بڑے پیمانے پر زندگی کا انتظام کرنا پڑا اور ہم سیکڑوں برس انتظام کرتے رہے، مگر اس ڈھنگ سے نہیں جیسے کہ یورپ میں ہوا ہے، اس لیے کہ حالات کو دیکھتے ہوئے یہ ممکن ہی نہ تھا، تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ہم میں انتظام کرنے کی قابلیت نہیں۔ نوع انسانی کو جتنے ہادیوں اور پیغمبروں نے مذہب کی صورت میں حق کا پیغام پہنچایا، وہ سب ایشیا کے رہنے والے تھے، لیکن اس بات کو کہ جس پر یورپ والوں کو رشک کرنا چاہیے وہ ایک کلنک کا ٹیکہ بنا کر دکھاتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ سیاسی رشتہ چھوٹی جماعتوں کو متحد رکھ سکتا ہے، جب وہ بڑھ جائیں تو ان میں سوا مذہب اور اخلاق کے ربط قائم رکھنے کی اور کوئی صورت ہو نہیں سکتی۔ ایشیا میں جمہوری حکومت نہیں تھی، اس لیے کہ ان حالات میں جمہوری حکومت کام کو سنبھال نہیں سکتی تھی۔ ایشیا میں وطن پرستی نہیں تھی کیوں کہ ایشیا کے ملک بڑے ہیں اور وطن کا تصور تنگ ہے۔[۱۲۶]

محراب کا حسن

غور کیجیے تو سمجھ میں آجاتا ہے کہ اس محراب کا لطیف تناسب کیوں کر پیدا ہوا، اس میں جان کہاں سے آئی، اس کو زبان کس نے دی، اس کے پائے اٹھ اٹھ کر ایک دوسرے سے کیوں ملتے ہیں کہ گویا باہمی کشش انھیں ایک دوسرے سے قریب لا رہی ہے، اور جب وہ ملتے ہیں تو اس طرح کیوں جیسے دو محبوب ہم آغوش ہوتے ہوں اور اس کی ہم آغوشی کیسے بلندی کی طرف ایک اشارہ بن گئی ہے۔[۱۲۷]

قوت الاسلام

قوت الاسلام کے مقصورے کے بیل بوٹے قدرت سے لیے گیے ہیں ان میں جان ہے حرکت ہے، ایک طرح کی گویائی ہے۔ ہندو سنگ تراش وحی اور الہام کے بارے میں تو کیا جانتا ہوگا، لیکن اپنے قدرتی ماحول کو تو جانتا تھا، اس نے قرآن کو قدرت کا ہمنوا اور قدرت کا کلام بنا کر پیش کر دیا۔[۱۲۸]

موت کی تردید

تعمیر کے اعلیٰ منصوبے زمانے اور موت کی تردید اور انسانیت کی بقا کا اثبات کرتے ہیں، اور کشف کے لمحوں کی یادگار ہوتے ہیں۔[۱۲۹]

قوت کا حسن

حسن کی قوت

ہندو سنگ تراشوں اور مسلمان معماروں کے فنی اتحاد عمل اور ذوق کی ہم آہنگی کا نتیجہ یہ مینار ہے جس کا حسن اسے ساری دنیا میں ممتاز کرتا ہے۔ لیکن غالباً وہ شکل اور معنی دونوں کے اعتبار سے بالکل ویسی چیز نہیں ہے جیسی کہ اسے بنوانے والے چاہتے تھے۔ ترکوں کا منشا ہوگا کہ مینار ان کی قوت اور استقلال کی علامت ہو اور بے شک اس کی گاؤدم شکل، اس کی ایک منزل کا دوسری سے جسم نامی کا سا تعلق، اس کا ابھر کر بلندی کی طرف جانا ایسی علامت بنا دیتا ہے۔ لیکن ہندو سنگ تراش نے اس پر اپنی چھاپ بھی لگا دی ہے، گویا اس نے اپنے دل میں کہا کہ قوت کی ایک بے مثل علامت تو میں اسے بنا دوں گا، مگر قوت کو حسن میں اس طرح سموؤں گا کہ جو بھی اس علامت کو دیکھے اسے یقین ہو جائے کہ قوت اور استقلال اور بقا صرف حسن کو نصیب ہو سکتی ہے[۱۳۰]

سادگی کا معجزہ

فنی اعتبار سے علائی دروازہ سادگی کا ایک معجزہ ہے۔ گنبدی کمرے کا فرش زمین سے چھ سات فٹ اونچا ہے، مگر محرابی دروں کا تناسب ایسا ہے کہ یہ بہت ہی حسین معلوم ہوتے ہیں چاہے انھیں اندر کی طرف سے دیکھیے کہ باہر کی طرف سے۔ کمرے کے مربع کو اوپر لے جا کر ایسے سلیقے سے دائرے کی شکل دی گئی ہے کہ کہیں پر تبدیلی محسوس نہیں ہوتی، اور گنبد کا بوجھ دیواروں پر ایسی پکھوائی ڈاٹوں کے ذریعہ ڈالا گیا ہے، جو آرائشی سنگ تراشی کا نمونہ معلوم ہوتی ہیں۔ علائی دروازے کا گنبد باہر سے کچھ نیچا نیچا سا معلوم ہوتا ہے، جس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ معمار کا مقصد گنبدی چھت بنانا تھا، گنبد بنانا نہیں تھا، اور اندر سے چھت واقعی بہت بلند معلوم ہوتی ہے۔[۱۳۱]

علائی محراب

اگر مسجد قوت الاسلام کی مرکزی محراب نظر کو ایک نامعلوم دنیا میں کھینچ کر لے جاتی ہے، تو علائی دروازے کی محرابیں ایک ایسے حسن کے دیدار کی دعوت دیتی ہیں جسے تفصیلات کی رسیلی ہمنوائی نے پیدا کیا ہے، جو دل اور نظر دونوں کو گرویدہ کر لیتا ہے۔[۱۳۲]

مسجد، مندر اور حسن کے پرستار

یہ نہ پرانی محرابوں کی کسی شکل سے پیدا ہوئیں، نہ انھوں نے محرابوں کی کوئی نئی شکل پیدا کی۔ یہ بات ظاہر ہے کہ انہیں ہاتھی دانت کے کام کرنے والوں نے بنایا ہوگا، اور ان کا محرک دنیا کو یہ دکھانے کی آرزو ہوگی کہ انہیں پتھر پر بھی اتنا ہی قابو ہے جتنا کہ ہڈی پر۔ ان محرابوں کی دینی معنویت ان کی فنی خوبیوں

سے کہیں زیادہ اہم ہے۔ یہ گویا نمازی کے کان میں چپکے سے کہتی ہیں کہ تم مسجد میں جارہے ہو، مگر تم پر مندر کا سایہ بھی پڑ رہا ہے، کیوں کہ جس محراب کے نیچے سے گزر رہے ہو، وہ حسن کے پرستاروں نے بنائی ہے جن کی نظر میں حق اور حقیقت کا ہر پہلو تھا۔[۱۳۲]

ہندو مسلم دشمنی تاریخ کی از سر نو جانچ

دلی کی پہلی تعمیرات پر قدیم ہندی مذاق کا جو اثر نظر آتا ہے وہ ہمیں اس بات پر مجبور کرتا ہے اس زمانے کی تاریخ پر دوبارہ غور کریں۔ اس لیے کہ تاریخ کی روایات سے تو معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں کی حکومت طاقت اور قتل و خون کے ذریعے قائم کی گئی۔ لیکن فن تعمیر کے نمونے فنی رفاقت اور اتحاد عمل اور تخلیقی کاموں میں شوق سے شرکت کی ایسی شہادت دیتے ہیں جس پر شبہہ نہیں کیا جاسکتا۔ کیا اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ اس دور کے متعلق مسلمانوں اور ہندوؤں کی عداوت کی جو داستانیں بیان کی گئی ہیں ہمیں ان کی جانچ کرنی چاہیے؟ یہ تو ٹھیک ہے کہ لڑائیاں ہوئیں اور خون بہا۔ جب باہر سے لوگ آئے، جو یہاں کے حاکموں کو ہٹا کر اپنی حکومت قائم کرنا چاہتے تھے تو یہ تو ہونا ہی تھا، مگر یہ سمجھنا بھی لازمی ہے کہ اس مقابلے میں تمام ہندو اور تمام مسلمان شریک نہیں تھے، اور شمالی ہندوستان کی شہری آبادی کا پنجاب کی غزنوی سلطنت اور درۂ خیبر کے اس پار کے مسلمانوں سے ایسا تعلق نہیں تھا کہ وہ ایک دوسرے کی جمالیاتی قدروں سے آشنا ہوں اور تخلیقی کاموں میں ان کا اتحاد عمل ہو سکے قطب کی عمارتوں کے بنانے والے ہندو اور مسلمان ضرور ایک دوسرے سے واقف ہونگے، ضرور ایک دوسرے کے ذوق کی قدر کرتے ہوں گے، ورنہ یہاں کی عمارتوں میں جو حسن ہے، وہ ہرگز پیدا نہ ہو سکتا۔ اگر ہم یہ مان لیں کہ وہ ایک دوسرے کی قدر کرتے تھے تو ہمیں اس اثر کو مٹا کر جو اس وقت کے مورخوں اور ہمارے زمانے کے سیاست کاروں نے ہمارے دلوں پر ڈالا ہے، اس عہد کی تاریخ کو نئے سرے سے مرتب کرنا چاہیے۔[۱۳۳]

آزاد لوگوں کی بستی

یہ آزاد لوگوں کی بستی ہے۔ بے شک یہاں بھی بھوک لگتی ہے۔ یہاں بھی تن ڈھکنے اور سر چھپانے کی ضرورت ہوتی ہے، یہاں بھی وسائل کی کمی حوصلوں کو ڈراتی دھمکاتی رہتی ہے۔ یہاں بھی اندھیرا پھیلتا ہے، قدم بہکتے ہیں، یہاں بھی جی چاہتا ہے کہ کسی کا ہاتھ اس طرح مضبوط پکڑ لیں کہ پھر کوئی خطرہ نہ رہے۔ لیکن اس بستی کے لوگ ہمیشہ خطرہ میں رہے، مگر کسی دوسرے کا کیا، انھوں نے کسی اپنے کا ہاتھ بھی اس طرح نہیں پکڑا کہ چھڑانے میں دشواری ہو۔ انھوں نے سمجھ لیا کہ آگے بڑھنے والے کا قدم بہکتا ضرور ہے، مگر پھر سنبھل

جامعہ کے بہت سے بانی تھے، مولانا محمودالحسن، مہاتما گاندھی، حکیم اجمل خاں، مولانا آزاد، ڈاکٹر انصاری، مولانا محمد علی۔ ہم کو اس پر فخر کرنا چاہیے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ جامعہ کا وجود بہت سے عقیدوں اور تمناؤں کا سنگم، ممتاز مفکروں اور ملک کے رہنماؤں کے درمیان قدر مشترک تھا۔ اسے جو نام دیا گیا اس سے اس کے منصب کے تین پہلوؤں پر روشنی پڑتی ہے، یعنی یہ کہ جامعہ ایک آزاد تعلیم گاہ ہوگی، وہ شہریت کے نصب العین کو طرح طرح سے سامنے لاتی رہے گی، اور اعلیٰ دینی اور روحانی سرچشموں سے ہدایت حاصل کرے گی۔ ہم نے جامعہ کے منصب کے تین پہلوؤں کو ایک عملی، محسوس شکل دینے کی کوشش کی ہے، ہم آزاد رہے، شہریت کے تصور کو واضح کرتے رہے اور دین کی پیروی کو سمجھتے اور سمجھاتے رہے۔ مہاتما گاندھی نے سب سے پہلے ہندستان کی تعلیم میں آزادی کو معیار قرار دیا، اور انھیں کو اس پر بہت اصرار تھا کہ جامعہ ملیہ ایک اسلامی ادارہ ہو۔ ہمارے لیے یہ ایک جذباتی مسئلہ تھا۔ وہ اسے خالص قومی نقطۂ نظر سے صحیح مانتے تھے۔ ہم نے یہ تو مان لیا کہ جامعہ کو نام اور منصب کے لحاظ سے ایک اسلامی ادارہ ہونا چاہیے، مگر ہمیں اپنے دلوں سے اس تنگ نظری اور تعصب کو نکالنے میں دشواریاں پیش آئیں جو سارے ملک میں ایک وبا کی طرح پھیلے ہوئے تھے، دین کے خالص سرچشموں سے ہدایت، ہمت اور خوداعتمادی حاصل کرنے اور اپنے کام اور اپنے معمولوں میں اس کی ترجمانی کرنے میں بھی ہماری بڑی سخت آزمائش ہوئی۔ ہمارا ہر قدم صحیح نہیں پڑا، ہم بالکل سیدھے آگے نہیں بڑھ سکے، لیکن منزل کبھی ہمارے دل سے دور اور نظروں سے اوجھل نہیں ہوئی۔ اس خیال سے ہمیں بہت سہارا ملا کہ گاندھی جی ہم کو اور ہمارے کاموں کو محبت اور اعتماد کے ساتھ دیکھ رہے ہیں، وہ ہماری غلطیوں کو مسکرا کر معاف کر دیں گے اور انھیں امید رہے گی کہ جو کچھ ہم آج نہیں کر سکتے وہ کل ضرور کریں گے۔ دو مرتبہ انھوں نے ہمیں ڈوبنے سے بچایا، کبھی ہم نے ٹھوکر کھائی کبھی راستہ سے بھٹک گئے مگر جو جھنڈا انھوں نے ہمارے ہاتھ میں دیا تھا اسے ہم آج بھی لہرا رہے ہیں۔

صرف ہمارے لیے نہیں بلکہ ان تمام لوگوں کے لیے جنھوں نے گاندھی جی سے ہدایت چاہی گاندھی جی سے تعلق ایک چیلنج بن گیا۔ ان میں اس کی خداداد صلاحیت تھی کہ ہر ایک کو اپنا جوہر دکھانے پر آمادہ کر لیں، ہر خیال اور ہر منصوبے کی اہمیت کو واضح کر دیں۔ ہمارے ابتدائی مدرسے کی حیثیت ایک اچھے مگر بہت چھوٹے مدرسے کی سی رہتی جسے تعلیمی عجائبات تلاش کرنے والے آکر دیکھا کرتے۔ ہمارا استادوں کا مدرسہ اندھیرے میں ہوئے ایک قدم آگے بڑھنے کی مثال ہوتا اگر گاندھی جی نے ایسے نظام کا مطالبہ نہ کیا ہوتا جو اپنی جگہ مکمل ہو اور اپنا خرچ آپ برداشت کر سکے اور اگر انھوں نے جامعہ کو بنیادی تعلیم کی قومی تحریک سے وابستہ نہ کر دیا ہوتا۔ انھیں اصرار تھا کہ تعمیری کام کرنے والوں کو جنتا کی ضرورتوں کو مقدم سمجھنا چاہیے، اور

اسی سے ہمیں یہ احساس ہوا کہ ہمیں جتنا کام جامعہ کے اندر کرنا ہے اتنا ہی اسکے باہر کرنا ہے، ہمیں علم کی اشاعت کرنا ہے، جہالت کو مٹانا ہے، ایسے ادارے قائم کرنا ہے جن میں مختلف عقیدے رکھنے والے لوگوں کا میل جول ہو سکے۔ ہم نے بچوں کے لئے کتابیں اسکول کے لئے بہتر ریڈریں، نو خواندہ لوگوں کے لئے کتابچے چھاپے، سماجی تعلیم کے مرکز، گشتی کتب خانے، کمیونٹی ہال، بالغوں کے اسکول قائم کئے۔ اب ہمارے یہاں نرسری سے بی اے تک کی تعلیم ہوتی ہے، استادوں کے لئے دو مدرسے ہیں، ایک رورل انسٹی ٹیوٹ ہے، ایک سماجی تعلیم کا شعبہ، دو ریسرچ انسٹی ٹیوٹ۔ ہمارا کبھی یہ ارادہ نہیں تھا کہ اپنے کام کو سرمایہ سمجھ کر اس کے اجارہ دار بن جائیں، ہم نے ضرورت اور مصلحت کو دیکھ کر کبھی کسی کام پر زیادہ توجہ کی ہے کبھی کسی پر۔ شاید سب سے زیادہ شوق اور جوش کے ساتھ ہم نے گاندھی جی کے اس خیال کو قبول کیا کہ ہر شخص میں ہر کام کی استعداد جیسی ضرورت ہو ویسا کرنے کی خواہش اور صلاحیت ہونا چاہیئے۔ ہم نے پاخانے صاف کئے ہیں کپڑے دھوئے ہیں، کھانا پکایا ہے، تھوڑی سی اپنے ہاتھ سے چیزیں بنائی ہیں، لکچر دئے ہیں، کتابیں لکھی ہیں اور ان میں سے ہر ایک کام کو انجام دینے سے پہلے ہم کو خوشی اور تسلی حاصل ہوئی ہے۔ ہم نے ہر قسم کے تعلیمی مشغلوں کا خوب سوچ سمجھ کر، ایک دوسرے کے ساتھ مل کر، ایک دوسرے کے مزاج اور طبیعت کو سمجھ کر انتظام کرنے کی قابلیت پیدا کی ہے۔ ہمیں اس پر کچھ ناز ہے کہ ہم حالات اور ضرورت کو دیکھ کر جس کام پر چاہتے ہیں اپنی پوری توجہ اور محنت لگا دیتے ہیں، اور اس میں ہم کو جو مشق اور مہارت حاصل ہوئی ہے وہ گاندھی جی کی اس ہدایت کا اثر ہے کہ ہر کام کا اور ہر کام کرنے والے کا احترام کرنا چاہیئے۔

لیکن دل میں ہم سمجھتے رہے ہیں کہ ہمارا خاص منصب ہندستان میں اس کیفیت کو پیدا کرنا ہے جسے فرقہ وارانہ اتحاد کہا جاتا تھا اور جسے اب ہندستانی قوم کی جذباتی اور تہذیبی یک جہتی اور ہم آہنگی کہا جاتا ہے۔ جامعہ میں ہم نے اپنے آپ کو کسی نام اور کسی اصطلاح کا پابند نہیں کیا، ہم نے کہا کہ ہمارا کام تعلیم دینا ہے، اور ہم تعلیم میں سبھی کچھ شامل کرتے رہے۔ ہم نے دیکھا کہ جذباتی ہم آہنگی کو ایک باقاعدہ منصوبہ بنایا جاتا ہے تو اس کی کامیابی ذرا مشکل ہو جاتی ہے۔ ہم نے خود منصوبے بنائے ہیں جو تھوڑی مدت کے لئے اور بعض اعتبار سے کامیاب ہوئے۔ فرقہ وارانہ عداوت جب شدت پر تھی تو ہم نے قرول باغ میں سماجی تعلیم کے سنٹر اور کمیونٹی ہال قائم کرکے دوستانہ میل جول کے موقعے پیدا کئے۔ مگر اس میل جول سے جو اعتبار اور اعتماد پیدا ہوا وہ سیلاب آنے پر تنکے کی طرح بہ گیا۔ ہم آہنگی پیدا کرنے کی بعض ترکیبوں کو ہم نے آزمایا ہی نہیں۔ ہم نے عبادت کا کوئی ایسا معمول نہیں بنایا جس سے نوجوانوں کے ذہن نشیں کیا جاتا کہ دراصل سب مذہب ایک ہیں۔ ہم نے رواداری کی بھی باقاعدہ تعلیم نہیں دی۔ علمی اور تعلیمی اعتبار سے ہم نے اس بات کو صرف

مانا ہی نہیں بلکہ اس پر زور دیا کہ مذہبوں میں اختلاف ہے۔

دوسری طرف ہم نے کہا کہ آدمی کا آدمی ہونا ہمارے لئے کافی ہے ہم سب کے ساتھ ایک سا برتاؤ اور اچھا برتاؤ کریں گے۔ ہم احسان کریں گے اور بغیر سبب اور شرط کے کریں گے۔ ہمارے پاس جو ہندو یا سکھ یا عیسائی طالب علم آیا اس نے بے تکلف اپنی ضرورت کو بیان کیا، اس کا یقین رکھا کہ ہم اس سے ہمدردی کریں گے، بلکہ اس کی خاطر زحمت اٹھانا اپنا فرض سمجھیں گے۔ اس کی وجہ سے ہم پر اور ہماری نیت پر ایسا بھروسہ کیا جانے لگا کہ جس پر ہم فخر کر سکتے ہیں۔ اب یہ کہنا کافی نہیں ہے کہ جامعہ ایک تعلیمی ادارہ ہے جس کے دروازے ہر مذہب کے لوگوں کے لئے کھلے ہیں۔ اب جامعہ ایک تعلیمی خاندان ہے جسے مفاد اور محبت دونوں متحد رکھتے ہیں۔ خاندان کے رکن مختلف مذہبوں کے پیرو ہیں اور اس اختلاف سے ان کی یگانگت میں ذرا بھی فرق نہیں آتا۔ خاندان قائم ہے، اس کا دائرہ بڑھتا جاتا ہے، گھر میں رہنے والے بدلتے رہتے ہیں۔

اب یہ سوال اٹھا ہے کہ جامعہ جس مقصد سے قائم کی گئی تھی، اس نے جو تعلیمی کام کیا ہے اور اب بھی کر رہی ہے، ہنر اور استعداد کے جس تصور کا اس نے پرچار کیا ہے، اس کا وہ مسلک جس نے اسے ملک میں دوستی اور یگانگت کی علامت بنا دیا ہے، اسے اس کا مستحق کر دیتا ہے یا نہیں کہ اسے مختلف درجوں کی اعلیٰ تعلیم کا بڑے پیمانے پر انتظام کرنے کے وسائل دئے جائیں۔ تعلیم کا بہر حال یہ مقصد ہوتا ہے کہ نوجوان کو کام اور روزگار کے لئے تیار کرے، اور یہ بات اچھی ہو یا نہ ہو، ملازمت اسی کو ملتی ہے جس کے پاس مناسب ڈگری ہو۔ جامعہ اپنے وسائل سے فائدہ نہ اٹھا سکے گی جب تک کہ اسے پارلیامنٹ قانون کے ذریعے ڈگری دینے کا اختیار عطا نہ کرے۔ ایک اور سوال اسی زمانے میں اٹھا ہے کہ جامعہ کو یونیورسٹیوں کی طرح ہر مضمون کی تعلیم دینا چاہئے یا اعلیٰ تعلیم میں اپنے لئے کچھ مضمون مخصوص کر لینا چاہئے۔ ایک کمیٹی نے جس کے صدر جسٹس ایس آر داس تھے، یہ سفارش کی ہے کہ جامعہ کا کام محدود نہ ہو، کیوں کہ کام محدود ہو جانے پر بہت سے طالب علم جو روزگار کے لئے تعلیم حاصل کرتے ہیں یہاں نہ آسکیں گے اور جامعہ تعلیمی دنیا سے کٹ کر الگ ہو جائے گی۔ گویا کمیٹی نے سفارش کی ہے کہ جامعہ قومی اہمیت رکھنے والا ادارہ بننے کی خاطر اپنے دستور اور مقاصد میں تبدیلی نہ کرے، اور یہ بات مناسب ہے کیوں کہ سماج سے الگ رہنے کی خواہش ہمیں نہ پہلے کبھی تھی اور نہ اب ہے۔ جامعہ میں استاد اس وجہ سے آئے کہ وہ اپنے آپ کو آزادی اور مساوات کی حوصلہ پرور فضا میں تعلیم کو اعلیٰ مقاصد حاصل کرنے کے لئے وقف کرنا چاہتے تھے۔ اور اگر تنخواہیں بڑھ گئیں اور وسائل مہیا ہو گئے تو اسکا نتیجہ یہ نہ ہو گا کہ جو مقاصد ہمیں اب دل سے عزیز ہیں وہ بے اثر ہو جائیں، آزادی اور

بھی ضرور جاتا ہے۔ انہوں نے صرف آنکھوں پر بھروسا نہیں کیا جو روشنی کی محتاج ہوتی ہیں بلکہ اس قدرتی کشش پر جو راہ رو کو منزل کی طرف لے جاتی ہے۔ وسائل کی کمی کو انہوں نے ایک امتحان سمجھا اور سرمایہ کے خیال سے بے نیاز ہو گئے۔ اور ضرورتوں کی پھر حقیقت ہی کیا تھی، کبھی ان کو ہنس کر ٹالا، کبھی رو کر۔ نتیجہ خیال کی آزادی ہے۔ فیصلے کرنے کی آزادی، محنت کرنے کی آزادی۔ یہاں کام کا بوجھ کسی حساب سے تقسیم نہیں ہوا ہے، جس میں آزاد رہنے کی توفیق تھی اسی نے لپک کر بوجھ اٹھایا۔

جامعہ ملیہ اسلامیہ

آزاد شہریوں کی تربیت گاہ

آزادی اور مساوات دونوں ہمارے مزاج میں کچھ اس طرح داخل ہو گئیں ہیں کہ اپنے انتظام اور تعلیمی نظام کا ان کے بغیر تصور نہیں کر سکتے۔ ہمارے یہاں استادوں اور دفتر کے کارکنوں کی ایک انجمن ہے تو باقی ملازموں کی بھی ایک انجمن ہے، اسے بھی ہم نے نمائندگی کا حق دیا ہے۔ چالیسویں سال گرہ کی تقریبوں کے لیے روپیہ جمع کرنے اور اپنے پاس سے دینے کی ذمہ داری ہمارے استادوں نے آزادی کے ساتھ قبول کی ہے تو دوسری طرف ہمارے وہ ساتھی جنھیں سرکاری زبان میں کلاس فور سرونٹس کہا جاتا ہے اتنی ہی آزادی اور خلوص کے ساتھ خرچ پورا کرنے میں شریک ہو رہے ہیں۔ ہمارے ابتدائی مدرسے میں بچوں کی حکومت ہے جس کے صدر اور وزیر اور جج مدرسے کے معمولی انتظام میں شریک ہوتے ہیں، اور سال میں ایک مرتبہ مدرسہ ان کے سپرد کر دیا جاتا ہے۔ ان کی خود اعتمادی کا یہ عالم ہے کہ ہندوستان کے وزیر اعظم، ایران کے شہنشاہ، اور یوگوسلاویہ کے صدر، کو بے تکلف اپنا مدرسہ دکھا سکتے ہیں۔ مدرسہ ثانوی کی مجلس طلبا، کے ایسے ہی کام اور ایسی ہی حیثیت ہے۔ ادب اور لحاظ میں جامعہ کے کسی طالب علم کی طرف سے کوئی کمی ثابت ہو تو یہ ہمارے لیے بڑی شرمندگی کی بات ہے، لیکن ایک اہم سرکاری کمیٹی میں شکایت کی گئی کہ جامعہ کے طالب علم وزیر اور سکریٹری کے پاس پہنچ جاتے ہیں اور بے تکلف گفتگو کرتے ہیں تو میں نے صاف صاف کہہ دیا کہ جامعہ میں ان کو آزاد رکھا گیا ہے اور اب وہ ہر جگہ اپنے آپ کو ہندوستان کا آزاد شہری سمجھیں گے[۱۲۵]

جامعہ کی عظمت

اسلامی تہذیب کی عظمت

ہم سمجھتے ہیں کہ وہ کام ناقص، وہ ہاتھ ناپاک ہوتا ہے، جس پر محکومیت کا داغ لگا ہو۔ ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ جس بستی میں محنت کا شوق نہ ہو اس میں آزادی کا گذر نہیں ہو سکتا۔ آپ اس بستی کا جائزہ لیں تو آپ کو

بہت سی خامیاں نظر آئیں گی، اور آپ ہم سے وجہ پوچھئے تو ہم بے تکلفی سے کہہ دیں گے کہ اس میں قصور ہمارا ہے۔ یہاں گندگی بہت ہے، یہاں زمینیں پڑی ہیں جن پر مکان بن سکتے تھے۔ بہت سے لوگ مکانوں کی قلت کے سبب سے تکلیف اٹھارہے ہیں، کئی عمارتیں نامکمل رہ گئی ہیں، کئی سڑکوں پر روشنی نہیں ہے۔ لیکن یہ بھی دیکھئے کہ ہم یہاں کتنے دنوں تک اور کس قدر لاوارث رہے، صفائی کا انتظام میونسپلٹی کرتی ہے، ایک مدت تک ہم دہلی کی میونسپلٹی کی حدود سے باہر رہے، اب جو حدود کے اندر آگئے ہیں تو اپنی باری آنے کے انتظار میں بیٹھے ہیں۔ مکان نہیں ہے، اس لیے کہ مکان بنوانے کے لیے روپیہ نہیں ہے۔ پہلے ہم مانگ کے لاتے تو جامعہ کی ضرورتوں کو ترجیح دیتے، اب جامعہ کی ضرورتیں سرکاری گرانٹ سے پوری ہورہی ہیں، وہ اس طرح بڑھتی رہتی ہیں کہ ان کے پورے ہونے کے بعد ہمارے اور مطالبوں میں جان نہیں رہتی۔ یہاں بجلی اپنے خرچ سے لگوائی، پانی کا انتظام اب تک نہیں ہوسکا ہے۔ ہم نے اب تک یہ دیکھا ہے کہ محنت کا سرمایہ کن کاموں میں لگانے سے زیادہ حاصل ہوگا، اور یہ سرمایہ جتنا بھی اپنے پاس تھا ان کاموں میں لگادیا۔ اس کے نتیجے سے ہم شرمندہ نہیں ہیں۔ یہاں آپ کو جو آرائش اور رنگینی نظر آرہی ہے اس کی خاطر آرٹ کے استاد اور طالب علم راتوں کو جگے ہیں، تعلیمی میلے کے لمبے پروگرام کے ہر آئیٹم کے لئے کسی نہ کسی چھوٹے یا بڑے گروپ نے اپنی جان کھپائی ہے۔ پھر وہ لوگ بھی کچھ کم نہیں جن کا کام آپ کو کسی ٹھوس شکل میں نظر نہیں آتا ہے، جنھوں نے انتظام میں، دوڑ دھوپ میں، لوگوں کے کھانے اور راضی رکھنے میں اپنا وقت صرف کیا ہے۔ ہم ایک دوسرے کا شکریہ ادا نہیں کرتے، ایک دوسرے کے کام کو، صلاحیتوں کو یاد رکھتے ہیں، اور اس طرح ہم میں سے ہر ایک جو کوئی صلاحیت رکھتا ہے خود بخود ممتاز ہو جاتا ہے۔

اسی آزادی اور محنت کے شوق نے ہمیں اس منصب کے حق ادا کرنے کے قابل بنادیا جو جامعہ کے ایک بانی، مہاتما گاندھی کی نظر میں سب سے زیادہ اہمیت رکھتا تھا، کہ ہم عقیدوں کو سمجھ کر، ان کا احترام کر کے اور تعلیم میں ان کی ناگزیر حیثیت کا اعتراف کر کے مختلف مذہب کے ماننے والوں کو ایک دوسرے کے قریب لائیں اور قومی زندگی کی تعمیر میں شریک کریں۔ گاندھی جی سے ہم نے کہا کہ ہمیں اتنی آزادی دیجئے کہ آپ کے ہم خیال ہوتے ہوئے بھی ہم سیاسی تحریکوں میں حصہ نہ لیں، مسلمانوں سے ہم نے کہا کہ ہمیں اتنی آزادی دیجئے کہ آپ سیاست سے الگ رہیں۔ اپنی طرف ہم نے طے کیا کہ تعلیم کا کام صبر استقلال سے کریں گے، الزام کا جواب نہ دیں گے، اپنی بات مناسب طریقے پر کہتے رہیں گے۔ اس میں ہم نے بہت سے دھکے کھائے، مگر اپنے لیے ایک جگہ بھی نکال لی۔ ہمارے یہاں کوئی ہندو اور سکھ عیسائی نہیں ہے جو ہمیں

مسلمان نہیں سمجھتا، جو ہمارے مسلمان ہونے کی وجہ سے اپنے آپ کو ہماری توجہ، ہمدردی اور خیر خواہی کا حق دار نہیں سمجھتا۔ ہم سب کو ایک نظر سے اس طرح دیکھتے ہیں کہ گویا سب کو ایک نظر سے دیکھنا مسلمان کا فرض ہے، اور ہم یہ چاہتے ہیں کہ اس فرض کو ایسے خلوص کے ساتھ انجام دیں کہ سب کو ایک نظر سے دیکھنا مسلمان کا حصہ، اس کی امتیازی صفت مان لی جائے۔ یہ مقصد کسی ایک وقت میں، کسی ایک طریقے سے حاصل نہیں کیا جا سکتا۔ ہم نے اپنی زندگی کو قاعدے قانون کی عمل داری کا نمونہ نہیں بنایا ہے۔ بلکہ شریف خاندانوں کے طور طریق کا۔ ہمارے قاعدوں میں آپ کو یہ کہیں نہیں لکھا ہوا ملے گا کہ جامعہ ملیہ میں لڑکے لڑکیوں کی مخلوط تعلیم ہوگی، ہم جانتے ہیں کہ مخلوط تعلیم میں خطرے ہیں، مگر ہم جانتے ہیں کہ تعلیم و تربیت کے، سچی شرافت کے، آداب اور کسی طرح بہت مشکل سے سکھائے جا سکتے ہیں۔ ہماری قومی زندگی میں محبت رواداری اور مروت کے اوصاف نظر نہ آئیں گے جب تک کہ ان کے بیج ہر گھر کے صحن میں نہ بوئے جائیں۔ ہمارے تعلیمی خاندان کا دارومدار ہمارے اخلاق پر ہے، اور ہمیں یقین ہے کہ جن نوجوانوں کو ہم آزادی کی فضا میں پابندیوں کو قبول کرنا، شوق کے گیت گا کر استعداد کو بیدار کرنا، کام کا حق ادا کر کے طبیعت میں توازن پیدا کرنا سکھا دیں گے انھیں پھر اس کی تعلیم دینے کی ضرورت نہ ہوگی کہ ایک دوسرے سے تعصب نہ برتیں۔ ہماری دینی تعلیم کوئی سبق نہیں ہے کہ پڑھنے والا اسے بھول جائے تو ہمیں خبر بھی نہ ہو، اور اب تک وہ اس طرح سے ظاہر ہوئی ہے کہ ہمارا عربی اور اسلامی نام ایک علامت بن گیا ہے۔

جامعہ، چالیس سالگرہ

راشٹرپتی جی، امیر جامعہ، خواتین اور حضرات،

جامعہ کی بنیاد، چالیس برس ہوئے، اس یقین کے ساتھ رکھی گئی تھی کہ ہندستان آزاد ہوگا، اور سچی قومی تعلیم ہماری جنتا میں ایک نئی جان ڈالے گی۔ ہماری امیدیں پوری ہو گئی ہیں، ہندستان آزاد ہے، ہماری تعلیم بالکل ہمارے ہاتھ میں ہے۔ آج ہم جامعہ ملیہ کے کام کرنے والے، جامعہ کی چالیسویں سال گرہ منا رہے ہیں، ہمارے راشٹرپتی، جن سے ہمارا بہت پرانا تعلق ہے، ہم میں تشریف رکھتے ہیں۔ ہم میں ایسے لوگ ہیں جو جامعہ کی خدمت اس وقت سے کر رہے ہیں جب کہ وہ قائم ہوئی تھی۔ ایسے لوگ ہیں جنھوں نے اپنی عمر کا بیشتر حصہ یہاں گزارا ہے، ہم میں بہت سے لوگ نئے حوصلے لیکر شامل ہوئے ہیں۔ جامعہ بڑھتی رہی ہے، بدلتی رہی ہے، اس کے مقاصد پر اب بھی بحث ہو رہی ہے۔ یہ بحث اس کی علامت ہے کہ وہ لوگ جو کسی نہ کسی طریقے پر ان میں شریک ہوتے رہے ہیں جامعہ کے مقاصد سے صحیح قسم کی دلچسپی رکھتے ہیں۔ بے شک یہ ہمارے لیے خوشی اور شکر گزاری کا موقع ہے۔

مساوات کے وہ نشے جو ہماری طبیعتوں میں سرایت کر گئے ہیں خمار کی طرح دور ہو جائیں۔ اب بھی ہم ہراول ہیں، اب بھی ہم احتیاط کی وضع کو چھوڑ کر، نقصان اٹھانے کے لئے تیار ہو کر نئے کام شروع کرتے ہیں۔ آپ جس طرف بھی دیکھئے اور خاص طور سے دل کی ان وسعتوں میں، جہاں اب تک محبت اور مروت کی صدائیں نہیں گونجی ہیں، ہمیں آگے بڑھتے دیکھیں گے۔ ہم کہتے ہیں کہ جامعہ کا نام اسلامی ہے اور سیرت اسلامی، تو اس سے مراد بھی سب کچھ ہوتا ہے۔ ہم اپنے آپ کو مسلمان کہہ کر کسی حق کا مطالبہ نہیں کرتے ہیں۔ ہم تو اس کا اعلان کرتے ہیں کہ جو ضروری اور مفید کام کوئی اور نہ کرے وہ ہم کریں گے۔ دل کی گہرائیوں سے جو موتی دوسرے نہ نکال سکتے ہوں انھیں ہم نکال لائیں گے۔ ہم مذہب اور تہذیب کے ذریعے وہ رشتے قائم کریں گے جو ایک کو دوسرے کا مزاج شناس، ہمدرد اور دوست بنا دیتے ہیں، اور احترام، خلوص اور سچائی کے نغموں سے لطف اور محبت کی فضا پیدا کریں گے جس میں ہنر پرورش پائے، اخلاق کا حسن اپنے جلوے دکھائے، اور ہندستان کی مستقبل کی روشنی آنکھوں کا نور بن جائے۔[۱۳۹]

جامعہ: بیرونی ترقی ردح کو کھوکھلا نہ کر دے

"تیری عمر عزیز کے چالیس سال گذر گئے، مگر مزاج کا بچپن نہیں گیا"۔ بے شک ہم اب بھی ایسی باتیں کر گذرتے ہیں جن سے بچپن کی ناعاقبت اندیشی منچلاپن اور شاید طبیعت کا زور ظاہر ہوتا ہے۔ جیسے شیخ سعدی بڑے دانا نہ ہوتے تو اس طرح کی بات نہ کہتے، ہم بھی اپنی خامیوں کا اعتراف کرنے پر ایسے آمادہ نہ ہوتے اگر ہم میں وقت کے ساتھ پختگی پیدا نہ ہوئی ہوتی، اور اس کے آثار ہمارے چہرے پر نظر نہ آتے۔

چلتے دو چار باتیں کہہ کر جن سے مجھ کو تکلیف ہے اور آپ کو بھی ہوگی اپنا اور آپ کا جی ہلکا کر دوں۔ آج کے دن ہماری جد و جہد کے چالیس سال پورے ہوئے ہیں۔ یہ دعویٰ کرنا بجا خودستائی ہوگی کہ اس عرصہ میں ہم حق پر اور صبر پر متفق رہے، لیکن ہماری جماعتی زندگی میں انتشار نہیں پیدا ہوا۔ اب صورت بدل رہی ہے اب یہ خیال نہیں رہا ہے کہ ہماری بقا ہماری یک جہتی پر منحصر ہے، اس لئے یک جہتی کی قدر کم ہو گئی ہے۔ سرکاری گرانٹ لینے سے جو پابندیاں عائد ہوتی ہیں ان کا ہمیں رفتہ رفتہ احساس ہوا، یہ پابندیاں ایسی نہیں جو کوئی بھی تعلیم کا کام کرنے والی جماعت خوشی سے گوارہ کرے۔ ہم نے ایک دوسرے پر الزام لگا کر ان پابندیوں کو اپنے لئے اور ناگوار بنا لیا۔ سرکاری گرانٹ ملنے سے حکومت کو مداخلت کا کچھ حق ہو جاتا ہے ہم نے اپنی آزادی کو محفوظ رکھنے کی مشترک کوشش کے بجائے مداخلت کے لئے موقعے نکالے۔ اور ہمارے یہاں آداب اور جامعہ کے دستور نظر انداز کر کے حکومت کو مداخلت پر آمادہ کرنے کی نظیر قائم اور نمایاں کی گئی۔

صرف حکومت کو نہیں بلکہ ایسے لوگوں کو جنھیں جامعہ سے اب تک کوئی واسطہ نہ تھا جامعہ کے معاملوں میں دخل دینے کی دعوت دی گئی۔ ہمارے بزرگوں کا عقیدہ تھا کہ وہ شخص خوش قسمت ہے جسے اس کے اپنے عیب دوسروں کی عیب جوئی سے بچاتے ہیں، ہم اس کے برخلاف سمجھنے لگے ہیں کہ کامیاب وہی شخص ہے جو ہماری جماعتی اور انفرادی زندگی کے عیب نمایاں کرسکے۔ جامعہ کے بعض کارکنوں کے لئے جامعہ فریق مخالف ہوگئی ہے، اور ایک خاص تحریک کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ جامعہ کے خلاف الزامات کی فہرست تیار ہوئی ہے جس میں اضافے ہوتے رہتے ہیں۔ مجھے تیس بتیس برس تک جامعہ سے علیحدہ ہوجانے کا خیال نہیں آیا، مگر اب سوچتا ہوں کہ یہاں کی جماعتی زندگی میں میرا منصب اور مصرف کیا رہ جائے گا جب تعلقات کی نوعیت بدلتی جارہی ہے۔ ایک طرف یہ محسوس ہوتا ہے کہ جامعہ اور اس کے کارکنوں کے رشتے کو خالص قانونی شکل دینے کی کوشش کی جارہی ہے، دوسری طرف جامعہ ایک جائداد سمجھی جاتی ہے جس پر کارکنوں کا حق ان کی مدت کار کی نسبت سے بڑھتا جاتا ہے۔ مگر ان تمام باتوں سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ جامعہ کے لئے کوئی بڑا خطرہ پیدا ہوگیا ہے۔ اب ہر تعلیم گاہ میں استاد اور ادارہ کے درمیان معاہدہ ہوتا ہے، ادارہ خود بخود فریق مخالف بن جاتا ہے، جھگڑا ہوجائے تو ہر قسم کی چارہ جوئی جائز سمجھی جاتی ہے۔ رفتہ رفتہ یا ممکن ہے جلد ہی جامعہ کا نظام اور یہاں کی فضا اور کارکنوں کے باہمی تعلقات ویسے ہی ہوجائیں گے جیسے کہ اور اداروں میں، کہیں سے بہتر اور کہیں سے بدتر۔ آپ اسے زوال سمجھتے ہیں تو یہ زوال ہے۔ لیکن جامعہ قائم رہے گی۔ اس کی قومی افادیت کا اتنے لوگوں کو اتنا یقین ہوگیا ہے کہ ممکن ہے وہ قومی اہمیت رکھنے والا ادارہ قرار دے دی جائے۔ اس کے لئے کاروائی بھی ہورہی ہے۔ اور میں نے جو کچھ کہا ہے اس سے یہ بھی نہ سمجھئے کہ جامعہ ایک کشتی تھی جو میرے نزدیک ڈوب گئی ہے۔ جماعتوں کی ترقی اور زوال کی صورت ہی کچھ الگ ہوتی ہے، اور کوئی تعجب نہیں کہ ایک سال بعد ہم سب ایک دوسرے سے کہیں کہ جامعہ کی ترقی کا ایک نیا دور شروع ہوا ہے۔

ایک بزرگ کا قول

ایک بزرگ نے کہا ہے کہ مرد آدمی کے لئے ناکامی کا دن معراج کی رات کے برابر ہوتا ہے۔

مومن کا دل منافق دل

کئی سال ہوئے شیخ نظام الدین اولیا کا مقولہ پڑھا تھا کہ مومن کا دل ایک گھڑی میں ستر مرتبہ بدلتا ہے اور منافق کا دل چالیس سال تک ایک ہی حالت پر رہتا ہے۔ اس کا مطلب ابھی تک پوری طرح سے سمجھ میں نہیں آیا ہے، لیکن منافقت کا دعوی بہر حال نہیں کرنا چاہتا ہوں۔

گاندھی جی کی آرزو

جامعہ کے مسلمان بانیوں اور انھیں کی طرح مہاتما گاندھی کی نیت اور تمنا تھی کہ جامعہ ایک اسلامی ادارہ ہو۔ مہاتما گاندھی کے نزدیک اس کا مطلب یہ تھا کہ جامعہ کی بدولت ہندستان کو ایسے شہری نصیب ہوں جنھوں نے اسلام کے اعلیٰ اخلاق کی فضا میں پرورش پائی ہو، اور اس خوب صورت خیال کی تکمیل کے لیے وہ چاہتے تھے کہ جامعہ اپنے ہندو طالب علموں کی ذہنی پرورش کے لئے بلند معیار کی ہندو اخلاقیات کی تعلیم کا بھی انتظام کرے۔ مسلمانوں کی آرزو تھی کہ جامعہ دینی اور دنیاوی قدروں کی صحیح آمیزش ہو۔ اور اسی وجہ سے وہ ایک الجھن میں مبتلا ہے یہ ایک لازمی بات تھی۔ دین اور دنیا کی قدروں کی بحث ہم سب کرتے ہیں، مگر جب ان کی ایسی وضاحت کا سوال پیدا ہوتا ہے کہ جس سے تعلیم یا تہذیب کا کوئی مسئلہ حل ہو جائے تو سب بھٹکتے ہیں۔ پھر ان قدروں کا ملانا کوئی کیمسٹری کا عمل نہیں ہے، کہ اجزا سب نیچے تلے موجود ہوں اور ان کا ایک مرکب تیار کر لیا جائے۔ معاملہ اس وجہ سے اور بھی نازک ہو جاتا ہے کہ قدروں کو انسانوں سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔ جو دین کا ذکر کرتا ہے اس کی اپنی شخصیت اور کردار کو بحث سے خارج کر دیا جائے، جو تہذیب کی بات کرے اور اتنا علم اور تجربہ اور ہنر نہ رکھتا ہو کہ دنیاوی قدروں کا نمائندہ مانا جاسکے، تو ساری بحث فرضی اور بے معنی ہو جاتی ہے۔ قدروں کا مرکب تیار کرنے میں ایک بڑی رکاوٹ یہ بھی تھی کہ مسلمانوں کی اپنی اجتماعی اور انفرادی زندگی کی ترتیب صحیح نہیں تھی، اور ہم اس پر متفق نہیں ہو سکے کہ صحیح ترتیب کیا ہوگی۔ کسی اور طریقے سے تشفی نہیں ہو سکتی تھی، تو یہ دیکھا جانے لگا کہ اس میں قصور کس کا ہے، اور ظاہر ہے کہ اس میں گرفت انھیں لوگوں کی ہوئی جو کچھ کرنا چاہتے تھے۔ آزادی کے پہلے مسلمانوں کی طرف سے جامعہ پر یہ الزام برابر لگایا جاتا رہا کہ یہ اسلامی ادارہ نہیں ہے، اور آج کل پھر یہ آواز بلند ہوئی ہے۔ ایسے الزام کا جواب دینے سے کچھ حاصل نہیں ہوتا، ہم پہلے خاموش رہے تھے، اب بھی خاموش رہیں گے، لیکن اس کی وجہ سے ہمارے اپنے دلوں میں شبہے پیدا نہیں ہونے چاہئیں۔ میرے دل میں شبہے نہیں ہیں، اور مجھے یقین ہے کہ اپنے کارکنوں کی صلاحیت اور ملک کی حالت کو دیکھتے ہوئے جامعہ نے جو مسلک اختیار کیا اس سے زیادہ صحیح کوئی مسلک نہیں ہو سکتا تھا۔

اسلام: عقیدہ یا عمل

اسلام کی بحث عقیدے اور عمل کی بحث ہوتی ہے۔ ہم مسلمان اپنے عقیدے اور عمل دونوں کو دیکھتے ہیں، مگر دنیا ہمارے عمل کو دیکھتی ہے، اور عمل میں کوئی خوبی نظر نہ آئے تو یہ سوچ کر منہ پھیر لیتی ہے

کہ ہمارے عقیدے توجہ کے قابل نہ ہوں گے۔ جامعہ میں ہم نے ایک دوسرے کے عقائد کی درستی پر اعتبار کیا لیکن عمل کی درستی پر اصرار کیا۔ ہم نے اپنے آپ سے صبر کا مطالبہ کیا، جو سب سے سخت آزمائش ہے، اور جامعہ کی عمر کے چالیس سال اس کے پورے چالیس نہیں تو تیس بتیس گواہ ضرور ہیں کہ ہم صبر کر سکتے ہیں۔

کاٹنا نہیں جوڑنا

ہم نے اپنے آپ سے ایمانداری کا مطالبہ کیا، مگر یہ سوچ کر کہ ہماری ایمانداری تنگی کی ایمانداری ہوگی کنجوس کی نہ ہوگی، ہم نے اپنے لیے محبت اور وفاداری کی شرط لگائی، مگر یہ بھی طے کرلیا کہ ہماری محبت اور وفاداری کی بنیاد مردانگی اور شرافت پر ہوگی۔ ہم ہر علم اور ہمدردی سے احسان کرنے والے کا احسان مانیں گے۔ اپنے بس بھر خدمت کا حق ادا کریں گے، اپنے پرائے کا سوال اٹھا کر ایک پاک جذبے کو ناپاک نہ کریں گے۔ ہم نے طے کیا کہ ہمارے عقیدے اور عمل اور حوصلوں میں اسلام کا جو رنگ ہونا چاہیے وہ ہمارے اخلاق میں ہوگا۔ ہم ہندو اور مسلمان کے فرق کو نظر انداز کریں گے۔ خدا پر بھروسہ کریں گے، کسی سیاسی جماعت پر نہ کریں گے۔ دوسروں کی بائیں بائیں سے نہ ڈریں گے۔ آزاد شخصیت کی دینداری اور مخلصانہ عمل کو رسم ورواج کی کال کوٹھری میں بند نہ کریں گے۔ اسلام کے مقاصد ہم سے اور ہمارے حوصلوں سے کہیں بالاتر ہیں۔ ہم اپنی بے مائگی کو بے شک تسلیم کریں گے، لیکن دوسروں کی مخالفت یا خود غلطی کرنے کے خوف سے اس بے مائگی کو جو چاروں طرف نظر آرہی ہے، اپنا کل ورثہ اور سرمایہ اور دین ایمان کا ماحصل نہ مانیں گے۔ ہم نے سمجھا کہ اسلام کی صحیح پیروی یہ ہوگی کہ اس شخص سے جو ہمیں تحفے کے طور پر چھری لا کر دے شیخ فریدالدین گنج شکر کی طرح کہیں کہ ہمیں کچھ دینا ہے تو سوئی دو۔ چھری نہ دو۔ اس لئے کہ ہمارا کام کاٹنا نہیں ہے، جوڑنا ہے، جدا کرنا نہیں ہے، ملانا ہے۔ ان تمام باتوں کا خلاصہ ہمارا یہ ارادہ تھا کہ ہم کو موقع بھی ملا تو شبنم کی وہ بوند بننا پسند نہ کریں گے جو پتی کی گود میں بیٹھ کر مچلتی ہے، ہم اس قطرے کی تقلید کریں گے جو زمین کو سیراب کرنے کی خاطر اپنے آپ کو اس میں گم کر دیتا ہے۔

اسلام: پوری انسانیت کا مذہب

یہ بات ایک اور طریقے سے بھی بیان ہو سکتی ہے۔ ہم نے اسلام کو پوری انسانیت کا مذہب مانا ہے، اس کو کسی ایک زمانے کی کسی ایک جاہل، پس ماندہ، خوف زدہ جماعت کی ذہنیت کا عکس نہیں سمجھ بیٹھے ہیں۔ ہم نے اسلام کو ایک ابدی حقیقت مانا ہے، جو کسی ایک ملک کسی ایک زمانے کے مسلمانوں کے عقائد اور تصورات میں بند نہیں ہو سکتی۔ ہمارا دعویٰ ہے کہ اسلام میں انسانی زندگی کو فروغ دینے کے بے حساب

امکانات ہیں، جن کا اندازہ ہم تنگ نظر اور پست ہمت ہو کر نہیں کر سکتے۔ لیکن ہم نے اپنے آپ کو زمانے سے الگ نہیں کیا۔ اسلام کی عظمت اور اپنی حقیر حیثیت کو دیکھتے ہوئے ہم نے مناسب سمجھا کہ اپنی پیشانی پر کچھ نہ لکھیں، اپنے مسلمان ہونے کا ڈھنڈورا نہ پیٹیں، اس کی کوشش کرتے رہیں کہ ہمارے ذریعہ دوسروں کی ہدایت نہ ہو سکے تو کم از کم کوئی ضرورت ہی پوری ہو جائے۔ اور تھوڑا تھوڑا کر کے اپنے آپ کو اس قابل بنائیں کہ مسلمانوں اور غیر مسلموں میں بیٹھیں تو ہماری نظریں نیچی نہ ہوں۔ ہمارے پاس اس جہالت کا کوئی علاج نہ کبھی تھا، اور نہ اب ہے، جو آنکھوں کو بند، اور فکر کو ننگا اور بھوکا، دل کو تنگ اور کلام کو سخت ذمہ داری کی علامت سمجھتی ہے۔ ہم اس علم کا دعوی نہیں کر سکتے تھے جو آنکھوں میں روشنی، فکر میں قوت اور بلند پروازی، دل میں کشادگی اور کلام میں اثر پیدا کرتا ہے۔ ہم صرف بیچ کی ایک راہ جس پر چلنے کی ہم میں طاقت تھی اختیار کر سکتے تھے۔ صرف یہ سوچ سکتے تھے کہ اپنی صلاحیتوں کو دیکھتے ہوئے اگر ہم نے تھوڑے سے لوگوں کو بھی مطمئن کر دیا کہ ہم میں ریاکاری نہیں ہے، تھوڑے سے لوگوں کی بھی ایسی خدمت کر دی کہ وہ ہمارے عمل کو ہمارے مذہب اور تہذیب کی طرف منسوب کریں، تو یہ ایسی کارگزاری نہ ہوگی جس پر ہم شرمندہ ہوں یا کوئی اصولی بحث کرنے والا ہمیں شرمندہ کرے۔

متعدی عبادت

اسی مسئلہ پر ایک اور پہلو سے بھی غور کیجئے۔ شیخ نظام الدین اولیا نے کہا ہے، اور یہ خیال ان کا اپنا ہی نہ ہوگا، کہ عبادت کی دو قسمیں ہیں۔ لازم اور متعدی۔ لازم عبادت وہ ہے جس کا فائدہ عبادت کرنے والے کو پہنچتا ہے، اس کی مقبولیت کے لئے خلوص شرط ہے، اس کا جانچنے اور پرکھنے والا خدا کے سوا کوئی نہیں ہوتا۔ متعدی عبادت وہ ہے جس سے دوسروں کو فائدہ اور فیض پہنچتا ہے، اس کی مقبولیت کیلیے دوسروں کو فیض پہنچانا کافی ہے، اور یہ عبادت بے شمار طریقے سے کی جا سکتی ہے۔ ہم نے اپنی صلاحیت اور تعلیمی منصب اور توفیق کو دیکھ کر متعدی عبادت اپنا دستور بنانے کی کوشش کی۔ اس کا حق ادا کرنا ہمارے بس میں نہ تھا، ہم نے جو کچھ کیا اس سے بہت زیادہ کیا جا سکتا تھا۔ ایک مدت تک حالات کی وجہ سے ہمارا میدان مسلمانوں تک محدود رہا۔ ہم اپنی عبادت کے اثر کو ایک پیمانے سے ناپ سکتے تھے۔ اب کئی پیمانے ہیں۔ اگر ہماری نیت نیک اور ہمارا دل صاف نہ ہوتا تو شاید نئے پیمانوں سے ناپنے کی نوبت ہی نہ آتی۔ اب جو بھی چاہے دیکھ لے کہ ہمارے ان غیر مسلم طالب علموں کے دلوں پر جو ہمیں کے رہنے والے ہیں، مگر ہم کو غیر اور بیگانہ سمجھتے تھے، ان پر جو پاکستان سے آئے ہوئے گھرانوں کے ہیں، مسلمانوں کے اخلاق کا کیا نقش جما ہے، اور اس نقش

کو دیکھ کر اندازہ کرے کہ ہماری متعدی عبادت کس حد تک مقبول ہوئی ہے۔ ہمارا کام رسمی طریقے پر دین کی تبلیغ کبھی نہیں تھا، اور مجھے معلوم نہیں کہ اس وقت کتنی جماعتیں اس کام کو کس طرح کر رہی ہیں۔ لیکن آج کل ہی نہیں، ہمیشہ اور ہر جگہ یہ کام موثر طریقے پر اور عداوت کا جذبہ پیدا کئے بغیر ہوا ہے تو پسندیدہ شخصیت کے ذریعے ہی ہوا ہے۔ ہمارا منصب تعلیم دینا اور تعلیم کے ذریعے ایسی ہم آہنگی اور مطابقت کی بنیاد رکھنا تھا جو ہماری جماعتی اور قومی زندگی میں قوت پیدا کرے اور اسے ترقی دے۔ ہم نے پسندیدہ شخصیت کا معیار اپنے سامنے رکھا اور اسی کے اثر کو دیکھا کئے۔ ہم میں بہت سی خامیاں ہیں اور ہم نے بہت سی بہت سی غلطیاں بھی کی ہوں گی، مگر ہم نے مسلمانوں کو پسندیدہ شخصیت کے سانچے میں ڈھال کر صرف مشترک تعلیم کے نہیں بلکہ دین اور اخلاق کے مقاصد بھی حاصل کئے ہیں۔[۱۳۷]

زمانہ کا لحاظ نہ کرو تو

اصلاح فتنہ بن جاتی ہے

بادشاہوں اور حاکموں کے منہ پر ان کے ظلم کی شکایت کرنے والے ہماری تاریخ میں بہت کم ہوئے اور اس بنا پر میر مرتضیٰ کی ہمت اور حق پرستی کی داد دینا چاہئے۔ اصلاح کی انھوں نے جو کوشش کی وہ بھی تعریف کی مستحق ہے۔ ان کے خلوص اور ان کی سچائی کی بدولت ہزاروں آدمی ان کی پیروی کرتے تھے۔ پھر ان کا انجام اتنا دردناک کیوں ہوا کہ عمر بھر کے جہاد کا نتیجہ ذرا سی دیر میں ضائع ہو گیا۔ اس کا ایک جواب یہ ہے کہ بداخلاق لوگ اور دنیا پرست علماء ان کے خلاف ہو گئے۔ مگر غالباً یہ مخالفت کامیاب نہ ہوتی اگر میر مرتضیٰ نے باقی تمام لوگوں کو بھی ناخوش نہ کر دیا ہوتا۔ ان کی ناکامی کا اصل سبب یہ معلوم ہوتا ہے کہ شریعت کو نافذ کرنے کے جوش میں وہ اپنے زمانہ کو بھول گئے۔ اصولی بحث میں اتنی شدت برتی کہ اصول اور زندگی کا رشتہ ٹوٹ گیا، اور لوگ انھیں مصلح کے بجائے ایک فتنہ سمجھنے لگے۔

زمانے کا لحاظ وہی کر سکتا ہے جو مانتا ہو کہ پودوں اور درختوں کی طرح تصورات اور عقیدے بھی بیج ہوتے ہیں جو زمین کے اندر جڑ پکڑتے ہیں، بڑھتے ہیں، پھولتے اور پھلتے ہیں، اور جہاں ایک بیج زمین میں ڈال دیا گیا تھا وہاں وقت کے ساتھ سیکڑوں پھولنے اور پھلنے اور بیجوں کو زمین پر بکھیرنے والے درخت کھڑے ہو جاتے ہیں۔ درختوں کے جھنڈ کو ایک بیج کہنا عقل کی بات نہیں معلوم نہیں ہوتی، مگر بیج نہ ہوتا تو درختوں کا جھنڈ کہاں سے آتا۔ بیج کے اندر درختوں کا جھنڈ دیکھنا عقیدت کا فعل ہے، نشو و نما کے راز کو سمجھ کر درختوں سے بیج کا سراغ لگانا تاریخ کا منصب ہے۔ ان کے درمیان ایک اور نقطہ نظر حائل ہو گیا ہے کہ بیجوں کی خاصیت

ایک سی ہوتی ہے اور ماحول کے اثرات طے کرتے ہیں کہ بیج کس طرح کا درخت ہوگا۔

صادق اور امین: منبع

علم اور مذہب دونوں کی تاریخ میں سند کی بحث بہت اہمیت رکھتی ہے۔ دینی عالم اسے اپنا منصب سمجھتے ہیں کہ مختلف معاملوں میں رائے دینے کے لئے سندیں جمع کریں اور اسی سلسلے میں طے کرتے رہیں کہ کس قسم کی سند کا کیا مرتبہ ہے۔ خود عالموں میں سب کا مرتبہ ایک سا نہیں ہوتا، سند کے ساتھ یہ ضرور دیکھا جاتا ہے کہ اسے پیش کرنے والا علم اور اخلاق کے اعتبار سے کیا حیثیت رکھتا ہے۔ لیکن اس آگے بڑھ کر یہ کہنے کی ہمت کسی کو نہیں ہوتی کہ صادق اور امین کا کسی بات کو پورے یقین کے ساتھ کہنا بھی اس کے صحیح ہونے کی سند ہے۔ سیرت کے جلسوں میں بیان کیا جاتا ہے کہ پیغمبر اسلام نے اسلام کی دعوت اسی بھروسے پر دی تھی کہ لوگ انھیں صادق اور امین مانتے تھے۔ لیکن بعد کو اسلام کی تعلیمات اور شریعت اسلامی کی توضیح میں صادق اور امین کو کوئی درجہ نہیں دیا گیا۔ جب تقلید کا دور شروع ہوا، صداقت کے خالص اخلاقی اور دینی معیار کو برطرف کرکے شریعت کو قانون اور سند کا معاملہ بنا دیا گیا۔ قاضی اگر فاسق ہو تب بھی قانونی معاملات میں صحیح رائے دینے کا اہل مانا جاسکتا تھا، کوئی صادق اور امین دل پر ہاتھ رکھ کر کوئی بات کہتا تو اسے بدعتی قرار دے کر سزا دی جاسکتی تھی۔ یہ صورت حال ہمیں صرف مسلمانوں کی تاریخ میں نظر نہیں آتی ہے، عیسائی مذہب کی تاریخ میں یہ کہیں زیادہ نمایاں ہے۔ عیسائیوں میں بہت سے بدعتی جلادیے گئے جنھیں مسلمان رند یا مجذوب کہہ کر معاف کردیتے۔ لیکن دین کی بحث پھر بھی سندوں کی بحث رہی۔ تاریخ اور مذہب کے درمیان صحیح اور قدرتی رشتہ بھی قائم ہوسکتا ہے، جب صادق اور امین کو اصولاً رہنمائی کا حق دیا جائے، اور زمانہ کا جو اثر اس کے دل پر پڑتا ہے اسے سند کا مرتبہ دیا جائے۔

اہمسا

ہمارے زمانہ میں گاندھی جی نے ایک مثال پیش کی جو بہت ہی سبق آموز ہے۔ ان کی اخلاقی، سماجی اور سیاسی تعلیم کی بنیاد اہمسا اور ستیہ گرہ کے اصول تھے۔ اہمسا کا اصول بہت پرانا ہے۔ اس کی ابتدا اس عقیدے سے ہوئی کہ ہر چیز میں جان ہوتی ہے، اور جان میں اس کی قدرت ہوتی ہے کہ ایک جسم سے دوسرے جسم میں منتقل ہوجائے۔ اخلاقی حس کی بیداری کے ساتھ اچھے اور برے اعمال کے نتیجوں کا خیال کیا جانے لگا۔ اہمسا کا مطلب ہوگیا تکلیف اور نقصان پہنچانے سے پرہیز کرنا۔ اس کی دینی مصلحت یہ تھی کہ اگر کوئی

شخص کسی بھی جاندار چیز کو کسی قسم کی تکلیف نہ پہنچائے گا تو وہ مادی دنیا سے اس درجہ بے تعلق ہو جائے گا کہ اسے وجود یعنی دنیا میں بار بار پیدا ہونے اور کئے کا بدلہ پانے کے سلسلے سے آزادی مل جائے گی، وہ نجات حاصل کرلے گا۔ اہنسا کے اصول کو اس شکل میں ماننے کا ایک لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ عمل سے پرہیز کیا جائے، اسے برتنے کی سب سے نمایاں کوششیں جین مت بزرگوں نے کیں۔ اور ان کے لئے کامیابی کا معیار عمل سے ایسا قطعی اور کامل پرہیز تھا کہ جس کی وجہ سے مادی وجود ناممکن ہو جائے اور روح جسم سے علیحدہ ہو جائے۔ بدھ مت اہنسا کو اس حد تک مانتے تھے کہ جاندار چیزوں کو تکلیف پہنچانا برا سمجھتے تھے، دوسرے کی خاطر خود تکلیف اٹھاتے۔ یعنی ایثار کے اصول کو بڑا مرتبہ دیتے تھے، اور ایک عالم گیر خیر خواہی کو صحیح زندگی کے لئے لازمی سمجھتے تھے۔ ہندوؤں نے ایک ذہنی انقلاب کی بدولت جو آٹھویں اور نویں صدی عیسوی میں عمل میں آیا، اہنسا کے اصول کو اس حد تک اختیار کیا کہ گوشت کھانے سے پرہیز کرنے لگے ستیاگرہ کا مطلب حق کے لئے لڑنا ہے، اور محض حق کی خاطر رام چندرجی اور راون، اور کوروؤں اور پانڈوں کی لڑائی کو ستیاگرہ کی مثال قرار دیا جاسکتا ہے اگر ہم یہ ثابت کرسکیں کہ یہ لڑائیاں استعارے ہیں، تاریخی واقعات نہیں۔ مگر گاندھی جی کی طرح اہنسا اور ستیاگرہ کو ایک تصویر کے دو رخ قرار دینے کے لئے مطلق کوئی سند نہیں ہے۔ گاندھی جی نے ایسی مساوات کی تعلیم دی جس میں ہریجنوں اور ذات والوں کے حقوق بالکل برابر تھے۔ اس کے لئے بھی ہندو دھرم میں کوئی سند نہیں ہے۔ لیکن گاندھی جی کی صداقت اور ان کی عمل صالح کے مقابلے میں ان تمام سندوں اور تاریخی واقعات کی کوئی حقیقت نہیں ہے جو اس کے خلاف پیش کی جاسکتی ہیں اور یہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ انھوں نے ہندو مذہب میں ایک نئی جان نہیں ڈال دی۔

چھوٹی باتوں میں الجھنا

جس صداقت اور استقلال کی بدولت گاندھی جی کو کامیابی ہوئی وہ نایاب صفتیں نہیں ہیں۔ یہ میر مرتضی میں بھی موجود ہوں گی۔ وہ ہم خیال پیدا کرسکتے تھے اور مخالفوں کا مقابلہ کرنے کی ہمت رکھتے تھے۔ انھوں نے چھوٹی باتوں کو بہت بڑھایا، بھنگ اور تمباکو پینے کو خواہ مخواہ بداخلاقی کی حیثیت دے دی۔ مگر اکثر مصلح چھوٹی باتوں کو ایسے نقطہ نظر اور ایسی ذہنیت کی علامت مانتے ہیں جو اپنے اندر بڑے عیبوں کی پرورش کرتی ہیں یا کرسکتی ہیں۔ گاندھی جی صرف شراب اور تمباکو پینے کو نہیں بلکہ چائے پینے کو بھی برا سمجھتے تھے، اور اگر وہ رواداری برتنا اپنا فرض مانتے تھے تو اپنی رائے ظاہر کرنے میں بھی تکلف نہیں کرتے تھے۔ یہ ناممکن نہیں تھا کہ گاندھی جی بھی چھوٹی باتوں میں الجھ کر رہ جائیں، اور اگر ان کا انجام وہ نہ ہوتا جو میر مرتضی کا ہوا تو

وہ ایک مجموعہ بن کر رہ جاتے۔ تھوڑے سے لوگ جو چائے پینے کے گناہ سے بچنا چاہتے ان کے ساتھ ہوتے، باقی سب انھیں حیرت سے دیکھتے ہوئے آگے بڑھ جاتے۔ لیکن جنوبی افریقہ میں ان کے ساتھ جو کچھ پیش آیا اس نے ان کے لئے عمل کی راہیں کھول دیں، اور اس راہ پر انھوں نے جو قدم بھی رکھا اس نے ان کی طاقت اور عظمت کو بڑھایا۔

میر مرتضیٰ

میر مرتضیٰ کی باتیں ہمیں اتنی تفصیل سے معلوم نہیں ہیں کہ ہم دیکھ سکیں کہ اپنی زندگی کے کن موقعوں پر انھوں نے کیا فیصلے کئے اور ان فیصلوں کو جانچ سکیں۔ ان کی طبیعت حساس ہوگی۔ وہ اپنے زمانے کے ظلم سے اس قدر متاثر تھے کہ وہ ایک بادشاہ کے سامنے جس کا خوف سب پر طاری تھا، ظلم کا ذکر کر سکتے تھے۔ ان کے دل میں درد ہوگا، ورنہ وہ اس کی خواہش نہ کرتے کہ لوگوں کی اصلاح کریں اور انھیں بہتر انسان بنائیں۔ لیکن ان کی جدوجہد سے کچھ حاصل نہ ہوا، اور ان کی ناکامی نے ان کے جیسے حساس لوگوں کا کام اور مشکل کر دیا۔

عادت پرستی یا بت پرستی

شیخ شرف الدین یحیٰ منیری نے "معدن المعانی" میں نماز کا ذکر کرتے ہوئے عین القضاۃ ہمدانی کا قول بیان کیا ہے کہ عادت پرستی بت پرستی ہے، اور عبادت وہی ہے جو لوگوں کو عادت کے قید خانہ سے باہر نکالے۔ بت پرستی سے نجات مل سکتی ہے اگر بت توڑ دئے جائیں، لیکن عادت پرستی کے بت خانے میں بت بھی نہیں ہوتے، اس میں صرف ایک فضا ایک کیفیت ہوتی ہے جو لوگوں کو مقرر راہوں پر چلاتی ہے، اور وہ نئی راہیں تلاش نہیں کر سکتے چاہے وہ اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے ہوں کہ چلتے رہنے پر بھی وہ ایک بند عمارت کے باہر نہیں نکلتے۔[۱۲۸]

ظلم سہنے کی عادت

ان کا جوش اور ولولہ انھیں عادت سے آزاد نہ کر سکا۔ یہ عادت ان کی پوری ملت کے رہنماؤں کی تھی۔ وہ ظلم کو دیکھتے تھے، کبھی کبھی اس کے خلاف آواز بلند کرتے تھے، مگر یہ ایک عادت ہوگئی تھی کہ ظالم سے اپنے آپ کو الگ کرلیں، اور اس سے جواب طلب کرنا خدا پر چھوڑ دیں۔ ان کا یہ طرز عمل خود ایک مثال بن گیا اور ظلم سہنا عادت میں شامل ہوگیا۔

اصول اور قدروں کی آڑ میں

ظلم کی اجازت کسی قانون نے نہیں دی ہے۔ لیکن اب تک کوئی ایسا سیاسی اور معاشرتی نظام قائم نہیں ہوا ہے جو ظلم کے امکانات سے پاک ہو، اس لئے ان لوگوں کو جو اپنے نظام حیات سے محبت اور عقیدت رکھتے ہوں اور زیادہ ہوشیار رہنا چاہئے کہ کوئی شخص اس کے اصول اور قدروں کی آڑ لے کر ظلم نہ کرنے پائے۔ ظلم صرف وہی لوگ نہیں کرتے ہیں جن کے ہاتھ میں طاقت ہوتی ہے، جو جان اور مال کو نقصان پہنچا سکتے ہیں، دراصل ظلم کی اتنی شکلیں ہیں کہ نھیں محسوس کرنے کے لئے انسانی ہمدردی کے جذبے کو بیدار کرنے اور بیدار رکھنے کی ضرورت ہے اور دوسری طرف انھیں مٹانے کے لئے تدبیر کو آزاد کرنا لازمی ہے۔ علمی اور قانونی بحث میں ثبوت اور سند پر اصرار کرنا چاہئے لیکن ظلم کی مخالفت جہاں بھی کی گئی ہے آزاد تدبیر سے کی گئی ہے۔ اس زمانے کے مغربی ملکوں کی جمہوریت اور مساوات تدبیر کی ایسی آزادی کی مثال ہے جو خود دلیل اور سند بن گئی۔ عدل اور انصاف کی وہی خواہش سچی اور کارآمد ہو سکتی ہے جو لوگوں کو عادت کے اس قید خانے سے نکالے جس میں رہ کر وہ اپنے نظام حیات کی خوبیاں عادتاً بیان کرتے رہتے ہیں اور اپنے آپ کو تدبیر کی اس آزادی سے محروم کر دیتے ہیں جو چھوٹے اور بڑے مظالم کو دور کرنے کے لئے ضروری ہے۔

صرف منع کرنا کافی نہیں

بری باتوں کو منع کرنا ضروری ہے، مگر صرف منع کرنا اچھا نہیں ہوتا۔ انسان کی طبیعت خلا کو گوارہ نہیں کر سکتی، اور محض منع کرنے کا نتیجہ یا تو ریاکاری ہوتی ہے یا ایسی ضد جو ممنوعات کو رندانہ فلسفۂ حیات کا مرکز بنا دیتی ہے۔

گاندھی جی

جو لوگ چائے اور سگریٹ پینے کے عادی ہیں وہ گاندھی جی اور ان کے خیالات کو ایک لطیفہ بنا لیتے اگر گاندھی جی نے ان تفصیلات میں رائے دینے کے ساتھ ایک عظیم الشان قومی تحریک کو کامیاب کرنے کی ذمہ داری اپنے اوپر نہ لی ہوتی اور بہت سے لوگوں کو جو چھوٹی اور بعض بڑی باتوں میں ان سے اختلاف کرتے تھے اپنے ساتھ بڑے کاموں شریک نہ کر لیا ہوتا۔ وہ عبادت جس کی طرف میں اقتضاءً نے اشارہ کیا ہے) انسان اور اس کی تدبیر کو آزاد کر دے تو چھوٹی باتوں میں اس کی عادت پرستی گوارا کر لی جاتی ہے۔

جہاد

وہ یہ نہیں کہہ سکتے تھے کہ ہر وہ کوشش جو حق کے لئے ہو، ہر وہ مال جو سچائی اور نیکی کی خاطر ہو،

ہر وہ محنت اور مشقت جو صداقت کے نام پر ہو، ہر وہ تکلیف، مصیبت جو جان و جسم پر راہ حق میں برداشت کی جائے، ہر وہ قید خانے کی زنجیر اور بیڑی جو اعلان حق کی وجہ سے پاؤں میں پڑے، ہر وہ پھانسی کا تختہ جس پر جمال حق و صداقت کا عشق لے جاکر کھڑا کردے۔ غرض کہ ہر وہ قربانی جو جان مال سے، زبان و قلم سے سچائی اور حق کی راہ میں کی جائے، جہاد فی سبیل اللہ اور معنیٰ جہاد میں داخل ہے۔ یہی سبب ہے کہ حکم جہاد اسلام کے ساتھ لازم و ملزوم ہے۔ ممکن ہے دلیل اور سند کے لحاظ سے، جہاد کی یہ تعریف اتنی ہی کمزور ہو جتنی کہ ستیہ گرہ کی وہ تعریف جو گاندھی جی نے کی، ہندو دھرم کی تعلیمات کے لحاظ سے۔ مگر فکر کی یہ آزادی عمل صالح کی راہیں کھول دیتی ہے، عادت پرستی کے خطروں سے بچاتی ہے، اور دین داری کو خدمت کا ایسا ذریعہ بنادیتی ہے کہ مقبولیت اس کے استقبال کو آئے۔[۱۳۹]

دل میں جو سوال پیدا ہوتے ہیں ان کا جواب جذباتی طور پر اور شدت کے ساتھ دیا جاسکتا ہے، یا ان سوالوں کو دل ہی میں اس طرح رکھا جاسکتا ہے کہ جواب ایک لطیف طریقے سے ہمارے عمل اور ہمارے حوصلوں میں ظاہر ہوتے رہے ہیں: زندگی فرضی اور من مانے مسئلوں کی بساط نہ بنے بلکہ نمو اور ترقی کی مثال ہو۔

نقاد کا منصب

میں نے ایک دوست سے کہا کہ تنقید کی مشق کرنا چاہتا ہوں، مجھے غالب کے کوئی تین شعر لکھ دیجیے۔ انھوں نے میری طرف حیرت سے دیکھا۔ مگر تھوڑی دیر میں شعر بھی لکھ دیئے۔ میری درخواست اور ان کی حیرت دونوں بجا تھیں۔ ان کے ذہن میں نقاد اور تنقید کا ایک منصب تھا، میری نظر میں بالکل دوسرا۔ اچھا ہوا بات حیرت ہی تک رہ گئی، اختلاف تک نہیں پہنچی، ورنہ نہ شعر ملتے نہ یہ بحث ہوتی۔ اختلاف ہوتا تو اس پر ہوتا کہ نقاد حاکم ہے یا محکوم، نشہ کو ناپنے والا یا کیفیت کا طالب، ساقی یا رندِ میکدہ۔ اس کا منصب یہ طے کرنا ہے کہ کون سا شاعر اور کون سا شعر کس وجہ سے اور کتنا اچھا ہے، یا خود اپنے ظرف کو آزمانا ہے، صراحی سے کچھ نہ نکلے تو ساقی سے نظریں نظر میں کہہ دینا کہ اس میں میرے جام کا قصور نہیں ہے اور ساقی کی فیاضی جام و سبو کو شرمندہ کردے تو اس پیاس کی آرزو کرنا جو بجھائی نہ جاسکے۔ شعر میں تاثیر اس وجہ سے ہوتی ہے کہ وہ شاعر کے ذہن اور قلب کی کشادگی کا ایک لمحہ ہوتا ہے، اور یہ کشادگی خود پیدا ہوتی ہے، پیدا کی نہیں جاتی۔

وحدت الوجودی شاعری

حقیقت میں مجاز کی رعنائی

ایسے شاعر جو زبان پر قادر اور رسمی مضامین کو نئے انداز سے باندھنے میں ماہر ہیں، وحدت الوجود کے

عقیدے کو کیسے چھوڑ دیتے۔ ہمارے شاعروں کے دیوان ایسے اشعار سے بھرے پڑے ہیں جو اس عقیدے کو مجاز یا حقیقت کے پیرائے میں بیان کرتے ہیں ادب میں اسے فلسفہ اور تصوف کہتے ہیں، یہ حقیقت میں مجاز کی رعنائی پیدا کر سکتا ہے اور مجاز میں حقیقت کی گہرائی۔ اس کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ یہ اجتماعی زندگی کو چاہے وہ اصلیت میں کتنی ہی ناقص ہو، رواداری اور وسعت قلب کی مثال بنا دیتا ہے، اور ان لوگوں کو جو دل میں ایک دوسرے سے نفرت کرتے ہوں ایک محفل میں پہلو بہ پہلو بٹھا سکتا ہے۔ اس نے ہر شخص کو اختیار دے دیا ہے کہ اپنے گھر میں بیٹھ کر عرفان کی شراب کھینچے اور اس میں جتنا چاہے نشہ ملا دے۔ ہندستان کی مشترک تہذیب کی بنیاد یہی ہے۔ اور اس سے جو انکار کرے اس کے لئے تعصب اور کٹرپن کے الزام سے بچنا اور بھلا آدمی کہلانا مشکل ہو جاتا ہے۔ شاعر کی نظر دنیا کے دھندھوں پر ہو، واعظ اور ناصح پر ہو، شیخ و برہمن کی تکرار دیر اور کعبہ کی رقابت پر ہو، تو وحدت الوجود کا نظریہ اس کے کلام میں فلک پیمائی کی سنسنی پیدا کر سکتا ہے۔ وحدت کا تصور آزادی کا تصور ہے، ترک رسوم آزادی کا نشان ہے۔ مگر آرزو کی دنیا ایسی دنیا ہے جس میں ہر منزل کے آگے ایک اور منزل نظر آتی ہے، ہر کامیابی حاصل ہونے کے بعد ناکامی کی شکل معلوم ہوتی ہے اور وجود کی وحدت کا یقین بھی دل کی تڑپ کو مٹا نہیں پاتا۔ یہ وہ کیفیت ہے جب عاشق کو معشوق کے دیدار سے بھی تسلی نہیں ہوتی، جب وہ وجدان اور معرفت سے منہ موڑ کر حقیقت اور مجاز دونوں کو اپنی بنائی ہوئی کسوٹی پر پرکھنا اور ان کی اصلیت کو حواس کے ذریعے محسوس کرنا چاہتا ہے۔ کیفیت اس شبہے سے شروع ہوتی ہے کہ وجود کے جلووں کا سبب احساس نہیں خود بینی ہوگی، شوق نہ ہوگا ناز ہوگا۔ جب حسن کا معاملہ یوں بھی ہو سکتا ہے اور یوں بھی۔

دہر جز جلوہ یکتائی معشوق نہیں   ہم کہاں ہوتے اگر حسن نہ ہوتا خود بیں

یہ تو مانا جاتا ہے کہ معشوق اپنا جلوہ دکھاتا ہے اس کی یکتائی میں بھی کلام نہیں ہو سکتا۔ ہم وجود میں آئے ہیں تو معشوق کے جلوے سے الگ نہیں ہو سکتے۔ مگر ہمارا اس میں شریک اور شامل ہونا پانی کے بہنے اور ہوا کے چلنے کی طرح ہے، آمد نہیں ہے آورد ہے، قانون کا عمل نہیں ہے، خود بیں حسن کا حکم ہے۔ نہ یہ حکم دیا جاتا نہ ہم یہاں ہوتے۔ اب جو یہاں ہیں تو دیکھتے ہیں کہ جسے جلوہ کہا جاتا ہے وہ ایک تماشہ ہے، بے عبرت اور بے ذوق یہاں نہ علم سے کچھ حاصل ہے، نہ عبادت سے۔ غفلت کے ساغر سے کل کائنات کو مست اور مجبور کر دینے کے بعد جو کچھ بچا ہے وہ ہمیں پینے کو دیا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ ہمارے ہوش و حواس یہ کہہ کر ٹھکانے رکھے جا سکیں گے کہ زمانہ معشوق کی یکتائی کا جلوہ ہے اس سے دل لگاؤ اور نظر کو محروم نہ رکھو۔[۱۴۰]

صد جلوہ روبرو ہے جو مژگاں اٹھایئے　　　طاقت کہاں کہ دید کا احساں اٹھایئے

اس سے خالق کائنات کی تعریف مقصود ہو سکتی ہے گویا آدمی اپنے آپ سے کہہ سکتا ہے کہ اسے حسن کے جلوؤں کو دیکھنا اور اس کا اعتراف کرنا چاہیئے کہ اس پر اتنا بڑا احسان کیا گیا ہے جسے اٹھانے کی اس میں طاقت نہیں، یہ مقام انتہائی نیاز مندی کا ہے، یہاں شکوہ بے جا اور گلہ ناسپاسی ہے۔ لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ مژگاں اٹھانے کے ذرا بھاری لفظ جان بوجھ کر رکھے گئے ہوں، آنکھ کھولنے کی ترغیب دلانا مقصود نہ ہو بلکہ کچھ اور۔ ممکن ہے یہ شعر دراصل ایک مکالمہ ہو جس میں خالق کائنات یا کوئی غم گسار یا چارہ ساز یا! کیوں نہیں کوئی ناصح کہتا ہے کہ غفلت کے بھاری پردوں کو اٹھاؤ، ہوش میں آؤ، ہر طرف جلوہ ہی جلوہ نظر آئے گا۔ یہ بات کہنے والا کوئی بھی ہو، شاعر کا جواب یہ ہے کہ مجھے ایسا احسان اٹھانے کی طاقت نہیں۔ یہ جسے آپ جلوہ گری کہتے ہیں جلوہ گر کو مبارک ہو، مجھے عرفان اور معرفت اور محویت نہیں چاہیئے۔ میں پناہ مانگتا ہوں ان تمام چیزوں سے جو مجھے اس لیے دی جاتی ہیں کہ میں ان کے بدلے وجود کی کلفتوں کو برداشت کروں، "عشرت قطرہ" کی اور درد کے حد سے گزر جانے کی تمنا کروں بلائے بے درماں کو درماں سمجھوں، مجھے تو عدم کی کیفیت زیادہ پسند تھی، اور اگر اب وجود کے جلوؤں میں گھر گیا ہوں اور دریا کے ہوتے ہوئے قطرہ کا معدوم ہو جانا ممکن نہیں ہے تو کم از کم مجھے غفلت کا حق دیا جائے۔ غفلت کا حق اس بے خودی کا نہیں جو حقیقی یا مجازی شراب پیدا کر سکتی ہے، اور جس میں دراصل نشہ محو تماشہ کر دیتا ہے بلکہ نیند کی وہ حالت جس میں پلکیں اور پپوٹے بھاری بوجھ بن کر بیداری اور نظر کو دبائے رکھتے ہیں، ہزار جلوؤں کا لالچ دیا جائے تب بھی کوئی اثر نہیں ہوتا، آدمی مجسم تکلف بن جاتا ہے۔ غفلت کے سوا کسی چیز کی خواہش کرنے سے اسے عار ہوتا ہے۔

دوسری طرف دیکھئے کہ اگر شاعر وجود کو تسلیم کرتا ہے، اس کا احساس پیدا کرنا چاہتا ہے تو کیا ہوتا ہے۔ زندگی وقت کے گھوڑے پر سوار ہے۔ یہ گھوڑا منہ زور ہے کسی طرح قابو میں نہیں آتا۔ یہ ہم جانتے ہیں کہ سواری آدمی اور گھوڑے کی باہمی رضامندی سے ہوتی ہے۔ گھوڑا چاہے تو آدمی کو اپنی پیٹھ پر نہ بیٹھنے دے، اور اگر وہ کسی ترکیب سے بیٹھ جائے تو اسے لے کر سرپٹ بھاگے۔ منہ زور گھوڑے کے سرپٹ بھاگنے کی کیفیت کا اندازہ وہی کر سکتا ہے جس کے ساتھ یہ پیش آیا ہو۔ سوار اناڑی ہو تو اس کے پیر خود ہی رکاب سے نکل جاتے ہیں، وہ گھوڑے کی پیٹھ پر اچھلنے لگتا ہے، کبھی ایک طرف کبھی دوسری طرف گرنے لگتا ہے، اسے معلوم ہوتا ہے کہ لگام پکڑنے میں اس کا ایک ہاتھ پھنسا رہے گا اس لئے وہ اسے چھوڑ دیتا ہے اور دونوں ہاتھوں سے زین پکڑ لیتا ہے، مگر اس سے اس کی نشست مضبوط نہیں ہوتی۔ جن لوگوں کو سواری کی اچھی مشق ہوتی ہے وہ بھی

ایسے موقعوں سے ڈرتے ہیں جب گھوڑا بے قابو ہو کر بھاگتا ہے، وہ جانتے ہیں کہ ایسی صورت میں پیروں کو رکابوں سے نکال لینا مناسب ہے، اس لئے کہ آدمی گرے تو اس کے پیر رکابوں میں پھنس سکتے ہیں۔ وہ لگام کو چھوڑ نہیں دیتے، مگر یہ ہو سکتا ہے کہ گھوڑا جھٹکا دے کر لگام کو ان کے ہاتھ سے چھڑا لے۔ بہر حال وہ جانتے ہیں کہ گھوڑا جدھر چاہے گا ادھر بھاگے گا اور جب رکے گا تب رکے گا، اسے روکنا یا کسی طرف موڑنا ان کے اختیار میں نہیں ہے۔[۱۲۱]

انسانوں کو عذاب سے
نجات دلانے کا عہد

ہمارا یہ فرض ہے کہ ہم چھوٹی بڑی تعداد میں جمع ہوتے رہیں اور ان دینی مبلغوں کی مثال کو اپنے سامنے رکھیں جنھوں نے دین کی خاطر پہاڑ اور ریگستان پار کئے اور ہر قسم کی تکلیفیں اٹھائیں۔ دھرم اور مذہب کے ان پرچار کرنے والوں کے طریقوں میں خامیاں تھیں، لیکن انسان کے مختلف اور دور افتادہ گروہوں کو ایک دوسرے کے وجود سے واقف کرانے کا یہ سب سے بڑا ذریعہ تھے اور انھیں کی بدولت ساری دنیا میں ایک اخلاقی معیار عام طور پر تسلیم کرانے کا سلسلہ شروع ہوا۔ ہم استاد جو یہاں جمع ہوئے ہیں، جو اپنا دین پھیلاتے ہیں اور دوسروں کا قبول کرتے ہیں، ہمارا مقصد انسان کی بہبودی کی سب سے اعلیٰ شکل کو حاصل کرنا ہے۔ ہم اس پر متفق ہیں کہ ناواقفیت اور تعصب کو زندگی سے خارج کر دینا چاہئے تاکہ وہ انتشار، باہمی مخالفت اور تشدد کے امکانات کو تقویت نہ پہنچا سکیں۔ اگلے زمانے کے دینی مبلغوں کی طرح ہم نے انسانوں کو عذاب سے نجات دلانے کا عہد کیا ہے۔[۱۲۲]

اخلاقی جدوجہد جاری ہے

ہم اپنے آپ کو اس زمانے، ان لوگوں اور ان مسئلوں سے الگ نہ کرلیں جنھیں ہم ماضی کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ضرور ہے کہ ہم اپنے اوپر ذمہ داری لیتے ہیں کہ اخلاقی قدروں کی مسلسل ترجمانی کرتے رہیں گے۔ اس کا مطلب یہ بھی ہے کہ ہم سمجھتے ہیں کہ انسان کی فطرت ہر چیز کا معیار ہے، اور اگر کسی وقت بھی انسانی زندگی میں اخلاقی قوت موج بن کر اٹھی ہے تو اس کا اثر کبھی زائل نہیں ہو سکتا۔ یہ دیکھنے کے لئے کہ انسان کی اخلاقی جدوجہد برابر جاری ہے کچھ بہت دور جانے کی ضرورت نہیں ہے۔ دنیا کے بڑے تبلیغی مذہب نے اپنے خادموں کو ہر طرف خیر خواہی کی تلقین کرنے کے لئے بھیجا، اس لئے کہ انسان ایک

دوسرے کے خیر خواہ نہ ہوں تو انھیں دکھ درد سے نجات نہیں مل سکتی۔ آپ سوچئے کہ یہ کوئی پرانا خیال ہے جسے ہم آج بھی ممکن حد تک برتنے کی کوشش کرتے ہیں۔ مہاتما گاندھی نے اہساکی جو تعلیم دی وہ کسی پرانے زمانے کی بات ہے یا آج کی بات، جب ہم دیکھتے ہیں کہ یونائیٹڈ نیشنز کا نظام اس مقصد سے قائم کیا گیا ہے کہ تشدد اور جنگ کو روکا جائے، کیا یہ نصب العین کہ تمام انسانوں کو ایسی جمہوری ملت ہونا چاہئے جس کی بنیاد اس عقیدے پر ہو کہ ہماری زندگی کے مادی اور روحانی، سیاسی اور اخلاقی، اجتماعی اور انفرادی پہلو ایک وحدت ہیں کوئی فرسودہ خیال ہے، یا امید کی کرن جو افق پر نظر آرہی ہے" اور اگر نئے اور پرانے میں جو فرق ہے وہ صرف ظاہری ہے تو کیا یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے کہ تاریخ کی جان زندگی کے تسلسل کا شعور ہے، اور تسلسل کو اچھی طرح ذہن نشیں کرنا اور اس سے اثر لینا عملی زندگی میں کامیابی کی سب سے اہم شرط ہے۔

اب آزاد شہری ہونے کی ذمہ داری کو نبھانا ہے۔

ہمارے تصورات کا دارومدار اس پر تھا کہ انسانیت کی رہنمائی عظیم الشان شخصیتیں کرتی ہیں۔ اس فلسفے کو چھوڑ کر جمہوریت کی خاطر سب سے زیادہ لوگوں کی سب سے زیادہ بھلائی کو معیار بنانا کچھ آسان نہ تھا۔ عام ہندستانی کے لئے گاندھی، ٹیگور اور نہرو نے نقطہ نظر کو بدلنا اور مشکل کر دیا ہے۔ ان تینوں کو ملا کر دیکھا جائے تو زندگی کا کوئی میدان نہیں ہے جسے انھوں نے چھوڑ دیا ہو۔ اور ہر میدان میں ان کے کارنامے اس پائے کے ہیں کہ ہم میں سے بیشتر محسوس کرتے ہیں کہ زیادہ سے زیادہ جو کچھ کیا جاسکتا تھا وہ کیا جاچکا ہے۔ پرانے زمانے میں یہ خیال تھا کہ سنت اور ولی قیامت کے دن شفاعت کریں گے اور اس طرح گنہگار اپنے دل سے خطرے کو دور کر سکتا تھا۔ ہم ہندستانی محسوس کرتے ہیں کہ گاندھی، ٹیگور اور نہرو نے اپنے ہم وطنوں کو بہت سی ذمہ داریوں سے بری کر دیا ہے۔ انھوں نے ذہنی، اخلاقی اور سیاسی رہبری کے بوجھ کو ایسی خود اعتمادی اور کامیابی سے اپنے کندھوں پر اٹھا لیا، اور ہم نے ایسے خلوص اور جوش سے ان کی تعریف کی ہے، کہ اب کسی کے لئے کہنا کہ اس کے بھی کندھے ہیں اور وہ بھی بوجھ اٹھا سکتا ہے ادب کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔ ہم نے سورماؤں کی پرستش میں بڑا امتیاز حاصل کیا ہے، یہاں تک کہ ہم نے سورما اور دیوتا میں فرق کرنا غیر ضروری ٹھہرایا ہے۔ اور اب اچانک ہم کو اپنے سارے کام اس طرح سے سنبھالنے ہیں کہ گویا سورماؤں اور دیوتاؤں کا کوئی وجود ہی نہیں، بس ایک آزاد ملک ہے اور ایسے شہری کہ جن کے سوا ذمہ داریوں کو اٹھانے والا کوئی نہیں۔

قومی بجٹ میں تعلیم کا درجہ

اپنے بس میں جو کچھ ہے وہ ہم کر رہے ہیں۔ کانفرنس کی کوئی ایسی قسم نہیں ہے جو ہمارے یہاں نہ ہوئی ہو، ایسا کوئی کام نہیں ہے کہ جس کے لئے ہم نے کمیٹی نہ مقرر کی ہو، رپورٹ کی کوئی نوعیت نہیں ہے جسے ہم نے شائع نہ کیا ہو، اصلاح اور تلقین کا کوئی انداز نہیں ہے جسے ہم نے اپنی تقریروں میں اختیار نہ کیا ہو۔ لیکن جس طرح آزادی کے فوراً بعد ہر بات کی ذمہ داری براہ راست جواہر لال نہرو پر تھی اور بالواسطہ حکومت ہند پر، ویسی ہی اب بھی ہے۔ تعلیم نے اس بھیانک صورت حال کو دور کرنے کے لئے کچھ نہیں کیا۔ شاید اس کی وجہ تھی کہ یہ فرض انجام دئے بغیر بھی اس کا کام چل سکتا تھا۔ اگر ہم یہ دیکھیں کہ قومی بجٹ میں کتنی رقم تعلیم پر خرچ ہوتی ہے، یا جو کچھ ہم کر لیتے ہیں اس کا اصل منصوبے سے اور جو اسکول، کالج، یونیورسٹیاں اور صنعتی تعلیم کے ادارے قائم ہو رہے ہیں ان کا بڑھتی ہوئی آبادی اور صنعتی دور کی ضرورتوں سے مقابلہ کریں تو ہمیں خوشی یا اطمینان نہ ہوگا، پھر بھی تعلیم کا کام بہت پھیل گیا ہے اور اسے پھیلانے کا سلسلہ برابر جاری ہے۔ ہمارا یو جی سی اور ہماری صنعتی تعلیم کی قومی کونسل جن لوگوں پر مشتمل ہے ان سے بہتر لوگ آپ کو کسی اور ملک میں آسانی سے نہ ملیں گے۔ ساری دنیا میں اعلیٰ تعلیم اور سائنٹیفک ریسرچ کے جو ادارے ہیں ہم ان سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ اور چیزوں کے درآمد پر پابندیاں ہیں، لیکن تعلیمی تصورات اور طریقے کسی ملک سے بھی آزادی کے ساتھ ہندوستان میں لائے جا سکتے ہیں، صرف حکومتوں کے ذریعے نہیں بلکہ اس مال کے پیدا کرنے والے کارخانوں سے براہ راست بھی حاصل کئے جا سکتے ہیں۔ ہمارے یہاں بین اقوامی اکسپرٹ موجود ہیں جن کے رہن سہن کو دیکھ کر ہم اندازہ کر سکتے ہیں کہ زندگی کا اعلیٰ معیار، جس پر ہمیں آخر میں پورا اترنا ہے کیسا ہوگا۔ چاہے ہمارے یہاں کوئی چیز بھی اس مقدار میں نہ ہو کہ سب کے لئے کفالت کرے، تھوڑی بہت مقدار میں ہر چیز موجود ہے۔ مگر، اصولی طور پر ہم کچھ بھی کہیں، ان تمام کاموں کی ذمہ داری اپنے اوپر لینا ہے جو کئے نہیں جا سکے ہیں یا کرنے پر بھی جن کا حق ادا نہیں ہوا ہے ہماری تعلیم میں اب بھی شامل نہیں ہے۔

سچائی کو خوش آمدید نہ کہو گے
تو وہ دنیا پر عذاب بن کر نازل ہوگی

موقع محل دیکھ کر بات کہنا مہذب زندگی کے بہت ضروری ہے، اور استاد خود موقع شناس نہ ہو تو دوسروں میں یہ صلاحیت پیدا نہیں کر سکتا۔ لیکن پوری اور سچی بات کہنا استاد کا منصب نہیں ہے تو پھر کس کا ہے سیاسی لیڈر؟ جو خود وزیر نہیں ہوتے اعتراض کرنے کو ایک فن بنا لیتے ہیں۔ جن کا کمال یہ ہے کہ پتھر کو پہاڑ بنا کر دکھائیں اور ہر غلطی کو بڑھا کر ایک تباہ اور برباد کرنے والی پالیسی ثابت کریں۔ اخبار؟ جو سچ اسی کو

سمجھتے ہیں جسے بیان کرنا ان کے لئے مفید ہو۔ جن کا کمال اس میں ہے کہ واقعات اور حقیقت کو ایسا گڈمڈ کر دیں کہ انھیں کا منشا پورا ہو۔ ایسی کمیٹی اب تک نہیں بنی ہے جس نے اپنی رپورٹ اختلافات کو دبا کر اور بہت سی باتیں جنھیں لکھنا چاہئے تھا اپنے ذہن میں محفوظ رکھ کر نہ لکھی ہو۔ کچی بات خوش گوار نہیں ہوتی اور سچائی کو کوئی بھی اپنے گھر میں مہمان نہیں رکھنا چاہتا۔ لیکن اگر استاد بھی دل کھول کر سچائی کا خیر مقدم نہ کرے تو اس کا اندیشہ ہے کہ وہ دنیا پر عذاب بن کر نازل ہوگی۔

صحیح بات چھپی نہ رہے

ہم میں سے ہر ایک کی ذمہ داری

ہمیں اپنا بھیس نہیں بدلنا چاہیے، جو بات صحیح ہے اسے چھپانا نہیں چاہیے کہ ہم اپنے آپ کو بہت سخت خطرے میں پاتے ہیں۔ اخلاد دنیا کا پالن ہار نہیں رہا ہے، روح نے وجود سے استعفیٰ دے دیا ہے، اخلاقی معیار دنیاوی کامیابی کے ہاتھ میں ایک کھلونا ہے، جہنم غریبی اور معاشی پس ماندگی ہے، جنت خوش حال سماج کی زندگی۔ ہم ہر معاملے میں سائنس کو اپنا رہنما بناتے ہیں، اور سائنس کو نہ قدروں سے مطلب ہے نہ مقاصد سے۔ ہماری صنعتی ترقی کی رفتار ایسی ہے کہ ہمارے سر چکرا گئے ہیں، لیکن اس حالت میں بھی ہم محسوس کرتے ہیں کہ بغیر کسی منزل مقصود کے آگے بڑھنے کا انجام کیا ہوگا۔ ہم قوموں کو ایک دوسرے کا خیر خواہ بنانا چاہتے ہیں، اس لئے کہ مصلحت اور سلامتی اسی میں ہے، لیکن یہ سوچ کر ہمارے رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں کہ دنیا کا کیا حشر ہوگا اگر کسی ترقی یافتہ ملک نے دیکھا کہ اس کا جنگ کرنے میں جتنا فائدہ ہوگا اتنا امن قائم رکھنے سے نہیں ہوگا۔ ہم کو یقین ہے کہ ہماری بقا اس پر منحصر ہے کہ ہم میں سے ہر ایک اپنے آپ کو اس کا ذمہ دار بنائے، اس وجہ سے ذمہ داری کا ایسا شعور پیدا کرنا جس کی جڑیں ہمارے قدرتی اخلاقی حس میں ہوں اور جو پھیل کر ہماری زندگی کے ہر پہلو پر چھا جائے بہت ضروری ہے۔ مگر اب بھی ہم تفصیلات میں الجھے رہتے ہیں، اب بھی سیاسی اور معاشی اغراض ذمہ داری کے احساس کو کمزور کرتی رہتی ہیں۔

ہمارے مقاصد ایک سے ہیں، لیکن اخلاقی اعتبار سے ہر قوم کا اپنا الگ منصب بھی ہے جسے اس کی تاریخ اور موجودہ حالات نے اس کے لئے مقرر کیا ہے۔ اگر ہم ایک دوسرے کو خود شناسی کی ترغیب دلائیں اور ایک دوسرے کو یہ طے کرنے میں مدد دیں کہ ہم کیا ہیں اور ہمیں کیا ہونا چاہئے تو ہر قوم کا منصب ہماری نظروں کے سامنے آئے گا اور اسے پورا کرنا زیادہ آسان اور مفید ہو جائے گا۔ ہندستان کی روحانیت کے کئی پہلو ہیں، مگر سب سے اہم پہلو ایک قدیم دعا میں نظر آتا ہے: مجھے غیر حقیقی سے حقیقت کی طرف لے جا۔

ہمیں اپنے آپ سے پوچھنا چاہیے کہ آزادی کے بعد تعلیم کا مقصد اور طریقوں کو طے کرتے وقت ہم نے اس دعا کی کس طرح ترجمانی کی ہے، اور اخلاقی ذمہ داری کا احساس کس طرح پیدا کرتے ہیں[۱۴۳]۔

طریقت

طریقت کوئی ایک طریقہ یا راستہ نہیں ہے، بلکہ ان بے شمار راستوں اور طریقوں کا مجموعی نام ہے جن پر چل کر انسان نفس اور نفس پرستی کے حد احاطے سے نکل سکتا ہے[۱۴۴]۔

حسن کاری

فن کے کارنامے میں حسن، ترتیب سے اور روانی کی ایک خاص کیفیت سے پیدا ہوتا ہے جو فن کار کی طبیعت اور تخیل سے نکل کر بے جان رنگ یا مسالے یا پتھر میں ایک روح سی پھونک دیتی ہے۔ فن کار کی شخصیت محنت سے فروغ پاتی ہے، چاہے محنت ناکام بھی ہو۔ صنعتی مزدور کو چاہے محنت کم کرنی پڑتی ہو اور کامیابی یقینی ہو مگر وقت کے ساتھ اس کی شخصیت گھلتی اور گھٹتی رہتی ہے[۱۴۵]۔

بھول سکنا، قدرت کا احسان

قدرت کا ہم پر یہ بڑا احسان ہے کہ ہم پر جو گذرتی ہے اسے ہم بھول سکتے ہیں۔ دکھ کا بھاری سے بھاری بوجھ وقت کے ساتھ ہلکا ہو جاتا ہے، سکھ کا مزہ ہر دفعہ نیا معلوم ہوتا ہے۔ مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ ہمیں کچھ یاد نہیں رہتا[۱۴۶]۔

میری زندگی کا تنہا واقعہ

میں خود اپنی زندگی کا تنہا واقعہ ہوں، میں چاہتا ہوں کہ اسے حتی الامکان نظر انداز کروں اور خدا کے لئے آپ بھی اسے بھول جائیے، یا کم از کم اس کا ذکر نہ کیجیے[۱۴۷]۔

خاموش بہاؤ، جس میں

نہ میرا فیصلہ رہا نہ دخل

میری زندگی کا ناقابل فراموش واقعہ کوئی واقعہ نہیں ہے، بس خاموش بہاؤ ہے۔ کوئی ۳۸ برس ہوئے جرمنی میں اپنے ایک دوست سے گفتگو کرتے ہوئے میں نے کہا تھا کہ میں بھی جامعہ ملیہ میں کام کروں گا۔ اب بھی اگر آپ پوچھیں کہ میں نے یہ بات کیوں کہی تھی تو میں کوئی جواب نہ دے سکوں گا۔ میرے سامنے یہ مسئلہ تھا ہی نہیں کہ جامعہ میں کام کروں یا نہ کروں، کروں گا تو کیا ہوگا، اور نہ کروں تو کون سا نقصان ہو جائے گا۔ میرے اس فیصلے کی بہت سے لوگوں نے تعریف کی، مجھے معلوم تھا کہ میں نے فیصلہ کرنا اور کیا کچھ سوچا بھی نہیں ہے۔ میرے خاندانی بزرگوں اور عزیزوں نے کھانا چاہا کہ جامعہ جانا اور تھوڑی تنخواہ پر کام

کرنا بڑی نادانی کی بات ہے، جب دوسری جگہ زیادہ تنخواہ ملنے کا امکان ہے - میں نے کوئی فیصلہ کیا ہوتا تو شاید اس کی خواہش ہوتی کہ اسے ثابت کروں، جب یہ الزام ہی غلط تھا کہ میں نے فیصلہ کیا ہے تو مجھے حق تھا کہ مسکین خاموشی کا انداز اختیار کرکے بحث کو ختم کردوں - تعریف کرنے والے اب بھی نہیں مانتے، کچھ نہ کچھ کہتے رہتے ہیں - وہ بزرگ اور خیر خواہ جو مجھے نادان کہتے تھے، دنیا سے رخصت ہو چکے ہیں - میرا جامعہ میں آنا اب کوئی واقعہ بھی نہیں کہا جاسکتا، اگر یہ غلطی تھی تو وقت کے گذرنے سے خود معاف ہو گئی ہے، اگر یہ اچھی بات تھی تو اس کا اب ذکر کیا کیجیے، ۳۶ برس پہلے کی بات ہے -[۱۴۸]

قدروں کے لیے لڑائی میں
نفع نقصان کا کھاتا نہیں کھولتے

بہادر شاہ نے ملک کی آزادی کے لئے اپنا سب کچھ داؤں پر لگادیا، اور وہ ہار گئے مگر اس لڑائی کا جو آزادی کو حاصل کرنے کے لئے اور اس لڑائی کا جو آزادی کو قائم رکھنے کے لئے لڑی جاتی ہے، انجام ہمیشہ ایک ہی ہوتا ہے - اور وہ فتح ہے آزادی کے علمبرداروں کی - بے شک بہادر شاہ ہار گئے، مگر جو تحریک انھوں نے شروع کی تھی وہ دھیرے دھیرے بڑھتی گئی، پھیلتی گئی - یہاں تک کہ نوے سال بعد کامیاب ہو کر رہی - آزادی کی جدوجہد جب شروع ہوتی ہے تو نفع اور نقصان کا کھاتہ نہیں کھولا جاتا - آزادی وہ قدر اعلیٰ ہے جو ہر قیمت پر سستی ہے، اس لئے کہ اس کے بغیر زندگی میں اخلاقی ذمہ داری نہیں رہتی، بلکہ سچ پوچھئے تو زندگی زندگی نہیں رہتی، آزادی کے بغیر زندہ رہنا موت سے بدتر ہے -[۱۴۹]

دوستی اور محبت میں
صرف دیا جاتا ہے مانگا نہیں جاتا

امام غزالی نے احیاء العلوم میں فرمایا ہے کہ سچا دوست وہ ہے جو سوچتا رہے کہ دوست کے لیے وہ کیا کرسکتا ہے اور جس کا اس طرف خیال ہی نہ جائے کہ دوستی سے خود اس کو کیا حاصل ہوگا - یہی سچی محبت کے بارے میں بھی کہا جاسکتا ہے - محبت کا حق ادا کرنے کے لیے ضروری ہے کہ آدمی اپنے آپ کو بھول جائے، سب کچھ دے اور بدلے میں کچھ نہ مانگے، یہ بھی نہ چاہے کہ محبت کے بدلے اس سے محبت کی جائے -[۱۵۰]

انسانوں سے محبت صرف وہی کرسکتا ہے جو:

خدا سے محبت اسی کو ہو سکتی ہے جو انسانوں سے محبت کرتا ہو مگر اس منزل کے آخر تک پہنچنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ انسان سے سچی محبت وہی کرسکتا ہے جسے خدا سے اور صرف خدا سے محبت ہو -[۱۵۱]

بھلائی کرنے کے بہانے ڈھونڈو

ان کی ہدایتوں میں سے ایک یہ بھی کہ بھلائی کرنے کے بہانے ڈھونڈتے رہا کرو - بھلائی کرنا بہت کم

لوگوں کو نصیب ہوتا ہے، اس لیے کہ سب اپنی فکروں اور پریشانیوں اور خواہشوں میں مبتلا ہوتے ہیں۔ وہ شخص بہت خوش قسمت ہے جسے بھلائی کرنے اور اس طرح محبت کا پیغام دلوں تک پہنچانے کا موقع ملے۔[۱۵۲]

دل جلاؤ کہ روشنی کم ہے

ہمارے یہاں اب دل کا اور دل کی باتوں کا چرچا بہت کم ہوگیا ہے۔ عاشق بہت ہیں، معشوق بہت، مگر عشق اور لذتوں کے قدر شناس ڈھونڈے نہیں ملتے۔ بتوں اور بت پرستوں کے ہجوم ہر طرف نظر آتے ہیں پرستش اور عبادت کے آداب بھلا دئے گئے ہیں۔[۱۵۳]

مذھب کی توھین

وہ تعلیم صحیح مذہبی تعلیم نہیں ہے جو محنت کے کاموں کی یا محنت کرنے والے کی قدر گھٹائے، یا انسان کو اپنی نجات کی فکر میں ڈال کر سماج اور سماجی ذمہ داریوں سے الگ کرکے کسی کونے میں بٹھائے۔[۱۵۴]

پھیکی بات مت کہو

آپ سوچئے کہ اگر ہم بجائے یہ پھیکی سی بات کہنے کے کہ سب مذہب سچے ہیں اور ان کی تعلیمات میں کوئی بنیادی فرق نہیں، سچے دینی اور اخلاقی زندگی کی مثالوں کو، یعنی دنیا کے تمام دینی رہنماؤں کو، ایک سادہ سنگت مانیں اور خود اس سنگت میں شامل ہونا چاہیں تو اس سے ہمارے خیالات اور ہمارے آپس کے تعلقات پر کتنا اچھا اثر پڑے گا، اور ہماری زندگی میں کتنی صفائی اور خوبصورتی پیدا ہو جائے گی۔[۱۵۵]

گرو کے معنی

غالباً اس کے ایک معنی ہیں توفیق الٰہی، یعنی وہ خاص صلاحیت، وہ استعداد، یا کہیے وہ بصیرت، وہ تڑپ، دل کا وہ نور جو خدا کی طرف سے انسان کو ملتا ہے اور اسے اس قابل بنا سکتا ہے کہ خدا کی ذات میں فنا ہو جانے کی آرزو کرے اور اس آرزو میں بالکل گم ہو جائے۔[۱۵۶]

گرو درشن

گرو کا درشن چھوٹا دل اور مٹھی بھر حوصلے نہیں دلا سکتے۔ گرو تک ہمیں صرف وہ عشق پہنچا سکتا ہے جو ہمیں ان کے خیال میں محو رکھے، اور ان کی نیک اور پاک شخصیت میں فنا ہو جانے کی آرزو میں ڈبو دے۔

رات بھر دیدہ نمناک میں لہراتے رہے　　سانس کی طرح سے آپ آتے رہے جاتے رہے[۱۵۷]

سچی عبادت

عادت سے آزادی

عادت پرستی بت پرستی ہے، سچی عبادت وہ ہے جو ہم کو عادت سے آزاد کرے۔ اور شیخ نظام الدین اولیاء نے فرمایا کہ نماز، روزہ اور حج ایسے کام ہیں جنہیں ایک بڑھیا بھی کر سکتی ہے، مرد آدمی وہ ہے جو ان سے زیادہ کا

حوصلہ کرے۔[158]

اتفاق نہ کرو مگر سوچو ضرور

چاہے ہم سید احمد خاں کے اس خیال سے اتفاق نہ کریں کہ تمام حدیثیں رسول اللہؐ کے قول اور عمل کے بارے میں دوسروں کے بیانات ہیں اور اس لیے ہمارے اوپر ان کی پابندی اسی حالت میں لازم ہے جب کہ ہماری عقل انھیں قبول کرے، لیکن ہم سید احمد خاں کی اس رائے کو بالکل نظر انداز بھی نہیں کر سکتے۔ حدیثوں کی جانچ کے لیے شروع ہی سے خاصے سخت قاعدے بن گئے تھے، صرف اس لیے ہر راوی اور ہر روایت قابل اعتبار نہیں تھی۔[159]

اچھے عقیدے جامد نہیں ہوتے

اس سوال کو اٹھانے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ عقیدے کو وقت کے ساتھ بدلنا چاہیے، بلکہ اس مسئلے کی طرف متوجہ کرنا کہ خود عقیدے میں کوئی ایسا مادہ ہے یا نہیں جو خود بڑھتا اور نشو نما پاتا رہتا ہے۔[160]

واردات قلبی اور سماجی تشکیل

ہمیں سمجھنا چاہئے کہ قرآن واردات قلبی کا محرک ہے۔ اور یہی واردات قلبی ہیں جو قرآن کو ہماری آج کل کی زندگی میں رہنمائی کا ذریعہ بنا سکتی ہیں، یعنی ایک ایسی طاقت جو ہماری شخصی اور اجتماعی زندگی کی تشکیل میں اپنا پورا اثر دکھا سکے۔[161]

عمل صالح

عام طور پر جسے غلطی سمجھا جاتا ہے، وہ دینیات کی ایک اصطلاح ہے، یعنی قانون میں جو کچھ لکھا ہے، اس سے ہٹ جانا۔ اور جو قانون کے الفاظ پر ایمان لاتے ہیں، وہ ایسی غلطیوں سے بچنے کی تاکید کرتے ہیں۔ اس لیے کہ وہ ایسی تاکید نہ کریں تو ان کا بنا بنایا نظام درہم برہم ہو جاتا ہے۔ قرآن کا نقطہ نظر بالکل دوسرا ہے۔ (صفحہ ۳۳۳) دینیات کا عالم اصرار کرے گا کہ ایمان پہلے آتا ہے، اور ایمان کے ساتھ اطاعت کی تمام شکلیں جیسے کہ روزہ، نماز، حج۔ لیکن اسے اس کا حق نہیں ہے کہ وہ یہیں پر رک جائے۔ اسے اس کی بھی وضاحت کرنی چاہئے کہ عمل صالح کیا ہیں۔ اور عمل صالح کی اتنی ہی سختی کے ساتھ تاکید کرنا چاہئے جتنی کہ وہ روزہ اور نماز کے لیے کرتا ہے۔[162]

معاہدہ

چونکہ نکاح ایک معاہدہ ہے، اس لیے وہ نابالغ کی مرضی سے نہیں کیا جا سکتا ——— اسلام پہلا مذہب ہے جس نے نکاح کو ایک روحانی اور دائمی تعلق کے بجائے ایک قانونی معاہدے کی شکل دی۔[163]

نمو پذیر دین

دین کا مطالبہ یہ ہے کہ ہم اس دنیا اور اس کے معاملات میں برابر کے شریک رہیں تاکہ وہ مقصد حاصل ہو سکے جس کے لئے انسان پیدا کیا گیا ہے۔ ایسے ہی دین کو نمو پذیر کہیں گے۔[۱۲۲]

رندی

رند اور بہت سی ایسی بہکی بہکی باتیں کرتے ہیں۔ ساقی کی اس مست نظر کی جو شراب بن کر پیالے میں آجاتی ہے، اس بیہوشی کی جو معرفت کی پہچان ہے، وجد اور رقص کے اس عالم کی جو اپنے آپ کو رضائے الٰہی کے سپرد کر دینے سے پیدا ہوتا ہے[۱۱] مگر سب رند ایک سے نہیں ہوتے، ہو بھی نہیں سکتے۔ جن رندوں کو اعلیٰ کیفیتیں شعر و ادب کی چھلنی سے چھن کر پہنچتی ہیں اور صرف دلکش خیال کی حیثیت رکھتی ہیں، وہ بھی چھوٹے منہ سے بڑی بات کہہ گذرتے ہیں، لیکن اس سے خود ان کے سوا اور کوئی دھوکہ نہیں کھاتا۔ زیادہ تر رند ایسے ہوتے ہیں جو اپنی طبیعت سے واقف نہیں ہوتے، اپنے طریقے کو نہ سمجھتے ہیں، نہ سمجھا سکتے ہیں اور دیکھنے والے کو صرف ایک بے پروائی، ہر حال میں خوشی اور چین کی صورت نکال لینے کی صلاحیت، قاعدے اور اصول سے بے بہرہ رہنے کی خصوصیت نظر آتی ہے۔

اپنا اپنا معاملہ صاف رکھو

مگر زاہد اور رند کا ذکر کرنا صرف بات کو طول دینے کی ترکیب ہے اصل میں ہم خود غرض ہیں کوئی کچھ کم اور کوئی کچھ زیادہ، اور سب ایک دوسرے پر خود غرضی کا الزام رکھ کر اپنے عیب کو چھپاتے ہیں۔ جو خود غرض نہ ہو وہ بھی بے غرض نہیں ہوتا، وہ یہ چاہتا ہے کہ اپنا معاملہ صاف رکھے۔ نوکری کرتا ہے تو اسے قومی خدمت نہیں کہتا، اپنا کام جی لگا کر کرتا ہے، ذرا زیادہ ہو جائے تو اس کا دھڑا نہیں روتا، لیکن یہ بھی چاہتا ہے کہ اس کی ضرورتیں پوری ہوتی رہیں، ہر مہینے کے شروع میں پچھلے مہینے کی تنخواہ مل جائے اور اس کی عزت و آبرو کا خیال رکھا جائے۔ دنیا کا سہارا ایسی محنت سے کام کرنے، منطق اور شاعری سے دور رہنے والے لوگ ہیں۔ ان کی زندگی خاموش بہتے ہوئے دریا کی سی ہوتی ہے، جس کے کنارے آدمی کھڑا ہو کر محسوس کرتا ہے کہ حادثے اور انقلاب، فطرت کے خلاف ہوتے ہیں، دریا میں بہاؤ پیدا کرنے کے لیے کسی طاقت کی ضرورت نہیں ہوتی، سب سے اعلیٰ مطلب وہ ہے جو خاموش رہنے پر بھی ادا ہو جائے۔

اسلام میں ضمیر کا مقام

…… اس سے خیال ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے ذہن اور جذبات کو دلدل سے نکالنے کے لیے نہ علماء کی رہنمائی کام آسکتی ہے اور نہ کسی فرضی امام کی، اگر کام آسکتی ہے تو یہ اصول کہ مسلمان کے ضمیر کو اور صرف اس کے ضمیر کو رہنما مانا جائے۔

(جامعہ مارچ ۱۹۷۱ء)

اسلامی تہذیب

حرفے چند

اسلامی تہذیب پر عمومی طور سے اور ہندستان میں اسلامی کلچر پر خصوصی طور سے لکھنے کا حق ہندستانیت اور اسلامیت کے بہترین آمیزے جامعہ ملیہ کے تین معماروں میں سے کوئی ایک ہی ادا کر سکتا تھا۔

ذاکر صاحب کو تاریخ سازی سے فرصت نہ ملی، تاریخ نویسی جامعہ کے دو بڑے مفکروں کے حصہ میں آئی۔ ان میں سے ایک پروفیسر مجیب صاحب کے قلم سے یہ دو قیمتی تحریروں کا مختصر مجموعہ امید ہے دلچسپی سے پڑھا جائے گا۔

ع۔ر۔ب

۵

اسلامی تہذیب کی بہت سی دولت ان مسلمانوں کو نہیں ملی جو ہندوستان گئے اور یہاں آباد ہوئے کیونکہ وہ سیاسی اور ذہنی انقلابوں میں ضائع ہو چکی تھی۔ فلسفہ ان کے حصے میں اتنا ہی آیا جتنا کہ بارھویں صدی تک فقہ اور تصوف میں شامل ہو چکا تھا۔ اور اس وقت تک یہ خیال عام ہو چکا تھا کہ فلسفہ سے سروکار رکھنا عقائد کو کمزور کرنا اور زندگی کے نظام کو بگاڑنا ہے۔ علوم صحیحہ کے آخری چراغ حکیم بوعلی سینا اور حکیم البیرونی گیارھویں صدی میں گل ہوگئے۔ اور پھر ایسے چراغ جلے نہیں کہ ان علوم کی روشنی پھیلتی۔ علم طب کی مسلمانوں میں بڑی قدر تھی مگر اس کی ترقی دوسرے علوم خصوصاً کیمیا، عضویات اور نباتات پر منحصر تھی اور ان علوم میں تحقیق کرنے والے نایاب ہو رہے تھے۔ دراصل ہمیں جس دور سے بحث ہے وہ ذہنی اعتبار سے جمود اور معاشی نقطہ نظر سے انحطاط کا زمانہ تھا۔ خلیفہ متوکل کے وقت سے مرکزی حکومت پر ترک امراء کا تسلط ہوگیا اور اس کے بعد سے عراق، ایران اور خراسان

کی دولت قریب دو سو برس تک یپاردوی سے لٹتی رہی۔ ادھر ایشیائے کوچک شام اور فلسطین پر گیارھویں صدی کے آخر سے صلیبیوں کے حملے شروع ہو گئے تھے۔ ایسی حالت میں جبکہ جان اور مال کا اعتبار نہ ہو، تجارت اور صنعت اہل حکومت کی باندیاں ہو جاتی ہیں، اور ان میں ترقی کا مادہ نہیں رہتا۔ اسلامی تہذیب ہندوستان میں نمودار ہوئی تو اس کی نشوونما کی تکمیل ہو چکی تھی اس کے حامل موجودہ ذہنیت، اداروں اور آداب کو قائم رکھنا اپنا منصب سمجھتے تھے۔ تحقیق اور تجربے کی طرف مائل نہ تھے۔ اور خارجی قدریں پیدا کرنے کی ان میں اتنی استعداد تھی جتنی کہ صدیوں کی بدنظمی اور طوائف الملوکی کے بعد کسی جماعت میں باقی رہ سکتی ہے۔ لیکن یہی وہ زمانہ تھا جبکہ اسلامی تہذیب کی قدریں معین کی گئیں۔ اور زندگی کا ایک نقشہ بنا جو صحیح اور مکمل مانا جاتا تھا۔ اس نقشے کی تکمیل کرنے والوں میں امام غزالی بھی تھے۔ اور ہم ان کی کتاب احیاء العلوم کی بحثوں کو سامنے رکھ کر اسلامی تہذیب کی خصوصیات کو واضح کریں گے۔

امام غزالی نے آداب زندگی سے متعلق بحث، کھانے کے آداب سے شروع کی ہے۔ کسی نیک بخت کا قول ہے کہ کھانا بھی دین مبین سے ہے اور پروردگار عالم نے بھی اس مضمون پر آگاہ کیا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے کہ "کُلُوا مِنَ الطَّیِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا"۔ اسی سلسلے میں وہ ایک کلیہ بیان کرتے ہیں جس سے ان کا نقطۂ نظر اور اسلامی تعلیمات کا خشا ظاہر ہوتا ہے "ہر ایک نو ایجاد بدعت کی ممانعت نہیں ہے بلکہ ممانعت اسی بدعت کی ہے جو کسی مقابل کوئی سنت قائم ہو اور باوجود کسی امر شریعت کے موجود رہنے کے اس امر کو دور کر دے۔ بعض احوال میں جب اسباب بدل جاویں بدعت کا ایجاد کرنا واجب ہو جاتا ہے" اسلامی تہذیب میں دوسروں کو کھانا کھلانا بڑی مستحسن بات تھی جس کی اخلاقی مصلحت یہ تھی کہ اس سے سخاوت اور ایثار کے اوصاف پیدا ہوتے ہیں۔ ان اوصاف کی عام قدر اتنی تھی کہ امام غزالی نے اعتدال پر زور دینا مناسب سمجھا اور اسے ایک تکلیف یعنی مبالغہ قرار دیا کہ

جو کچھ اپنے پاس ہو سب کا سب (مہمان کے) سامنے لاکر رکھ دے اور اپنے عیال کے واسطے کچھ نہ رکھ چھوڑے اور ان کے دلوں کو آزار دے"

کھانے کی طرح نکاح کا مسئلہ بھی ان مادی ضروریات میں شمار ہوتا تھا جن کی دین میں بڑی اہمیت ہے۔ کیونکہ ان میں غلط رویہ اختیار کیا جائے تو اس سے دین میں خلل پڑ سکتا ہے۔ امام غزالی نے اس کے بارے میں بہت سی مختلف رائیں بیان کی ہیں کہ دیندار مسلمان کے لئے نکاح کرنا افضل ہے یا مجرد رہنا اور شیخ ابو سلیمان دارانی کا قول نقل کیا ہے کہ "عورتوں سے صبر کرنا اس سے بہتر ہے کہ ان کی عادات سے صبر کیا جائے" نکاح کے فوائد بیان کرتے ہوئے وہ فرماتے ہیں کہ اس سے نفس پر مجاہدہ اور ریاضت ہوتی ہے یعنی گھر رعایا اور ولایت اور گھر والیوں کے حقوق کو ادا کرنا اور ان کی عادتوں پر صبر کرنا اور ان سے تکلیف اٹھانی اور ان کی اصلاح میں کوشش کرنی اور ان کو طریق دین بتانا اور ان کی خاطر کسب حلال میں جاں فشانی کرنی اور بعد کو اولاد کی تربیت کرنی یہ سب امور بڑے مرتبے کے ہیں"۔ امر مباح سے لذت حاصل کرنا دین کے لئے ایک قلعہ ہے۔ اور کہتے ہیں کہ عورت جس وقت خوب صورت خوش خلق، سیاہ چشم و سیاہ مو، بڑی آنکھ کی رنگ میں گوری، شوہر دوست کہ اپنی نظر شوہر ہی پر منحصر کرے۔۔۔ کسی کو میسر ہو، تو گویا اس کو حور مل گئی"۔ ہمارے لئے اس بحث میں خاص طور پر قابل توجہ یہ بات ہے کہ اس میں صرف مردوں کی مصلحتیں پیش نظر رکھی گئیں ہیں گویا شرع کے احکامات کو سمجھنا اور ان پر عمل کرنا انہی کا حصہ ہے۔ عورتوں کی تعلیم کا جو حال ہوگا اس کا اندازہ ہم احیاء کے مندرجہ بالا اقتباس سے کر سکتے ہیں جس سے کہ معلوم ہوتا ہے کہ عورت کو اس قابل بنانا کہ وہ بھلے آدمی کے ساتھ رہ سکے اس کے شوہر کا فرض تھا۔ عورتوں کے لئے گھومنے پھرنے کی جتنی آزادی علماء کے نزدیک مناسب تھی وہ بھی کچھ زیادہ نہیں۔ "اس زمانے میں بھی پارسا عورت کو باجازت اپنے شوہر نکلنا مباح ہے مگر نہ نکلنے میں احتیاط زیادہ ہے۔ اور عورت

کو چاہیے کہ بدون کسی امر ضروری کے نہ نکلے کیونکہ تماشوں اور غیر ضروری کاموں کے لئے
نکلنا شرافت کا مخل ہے، اور بعض اوقات فساد بھی اُٹھ کھڑا ہوتا ہے۔ پھر اگر نکلے تو چاہیے
کہ مردوں اور عورتوں سے اپنی نگاہیں نیچی رکھے"۔ سلاطین اور امراء کی جو اخلاقی حالت تھی
اسے دیکھتے ہوئے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ جس احتیاط کی امام غزالی نے تاکید کی ہے وہ بے محل
تھی۔ دوسری طرف یہ بات بھی ظاہر ہے کہ جو تہذیب امام غزالی کی نظر میں تھی وہ خالص
مردانی تہذیب تھی اور سوائے غیر معمولی صورتوں کے اس میں عورتوں کا خاص حصہ نہ تھا۔

نکاح کے بعد امام غزالی نے کسب اور معاش پر بحث کی ہے۔ اسلامی تہذیب
میں یہ بہت برا سمجھا جاتا تھا کہ آدمی اپنی پرورش کا بار جماعت پر ڈال دے "حضرت ابو سلیمان
دارانی فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک عبادت اس کا نام نہیں کہ اپنے پاؤں جوڑ رکھو اور دوسرا
شخص تم کو روٹی کھلاوے۔ اول دو روٹیوں کی فکر کر لو، تب عبادت کرو۔ اور حضرت
معاذ بن جبل کا ارشاد ہے کہ قیامت کے دن ایک پکارنے والا پکارے گا کہ وہ لوگ
کہاں ہیں جن سے تمام روئے زمین میں خدائے تعالےٰ بغض رکھتا تھا۔ اس وقت مسجدوں
کے سوال کرنے والے بھی اُٹھیں گے۔ غرض کہ سوال کی مذمت اور دوسرے شخص کی مدد
پر بھروسا کرنے کی برائی شرع کے نزدیک وہ تھی جو بیان ہوئی، اور جس شخص کے پاس
مال موروثی نہ ہو اس کو بجز کمانے اور تجارت کرنے کے چارہ نہیں۔ لیکن اس کا مطلب یہ
ہرگز نہیں تھا کہ انسان دولت کمانے کی فکر میں پڑ جائے اور دین اور جماعت کے حق کو
بھول جائے۔ "تاجر کو اپنے دین کا خیال رکھنا سات باتوں کی رعایت سے پورا ہوتا ہے۔
اول ابتدائے تجارت میں نیت اور عقیدے کو درست رکھنا کہ تجارت سے یہ نیت کرے
کہ سوال کی ضرورت نہ پڑے، اور لوگوں کا دست نگر نہ ہو بلکہ حلال کی کمائی سے اُن سے
غنی ہو جائے اور اپنے مال سے اپنے دین پر مدد لیوے اور اہل وعیال کے حقوق ادا
کرے۔ تاکہ مال سے جہاد کرنے والوں کے زمرے میں داخل ہو۔ اور چاہیے کہ سب مسلمانوں

کی خیرخواہی کی نیت کرے اور دوسروں کے لئے وہی بات پسند کرے جو اپنے لئے چاہتا ہو۔ اور یہ نیت کرے کہ اپنے معاملے میں عدل اور احسان کے طریق کی پیروی کروں گا ...... اور یہ نیت کرے کہ بازار میں جو چیز دیکھوں گا اس میں اچھی بات میں حکم کرنے اور بری بات میں منع کرنے سے دریغ نہ کروں گا .... دویم یہ کہ اپنی صنعت یا تجارت میں رہے سے یہ قصد کرلے کہ ایک فرض کفایہ ادا کرتا ہوں، کیونکہ اگر صنعتیں یا تجارتیں بالکل چھوڑ دی جادیں تو معاش کے کارخانے جاتے رہیں اور اکثر لوگ تباہ ہوجائیں کہ سب کا انتظام سب کی معاونت سے ہورہا ہے اور اس سے ایک فریق ایک ایک کام کا ذمے دار ہے اگر سب کے سب ایک ہی صنعت کرنے لگیں تو اور صنعتیں چھوٹ جائیں اور سب کے سب ہلاک ہوجائیں .... پھر صنعتوں میں سے بعض تو نہایت کارآمد ہیں اور بعض ضروری نہیں کہ انجام کو آرام طلبی زینت دنیاوی اُن سے ہوتی ہے، تو آدمی کو چاہئے کہ ایسی صنعت اختیار کرے جس سے مسلمان کو فائدہ ہو اور دین میں ضروری ہو اور جو پیشے کہ ظاہری زینت کے ہیں اُن سے احتراز کرے " مشرقی ملکوں کے حالات نے افراد اور جماعت کے درمیان (مغربی ملکوں کے مقابلے میں) بہت زیادہ قریبی اتحاد کا رشتہ قائم کردیا۔ جو اصول رائج ہے (اور تھا) وہ مقابلے کا نہیں ہے امداد باہمی کا ہے ان باتوں کو دیکھتے ہوئے مسلمانوں کے تجارتی اخلاق کا یہ بنیادی اصول سمجھ میں آجاتا ہے کہ تاجر کو گاہک کے ساتھ بھائی کا سا سلوک کرنا چاہئے " فائدہ کے بغیر تجارت ممکن نہیں اور جو شخص دنیا کے معاملوں میں صرف اصل قیمت پر اکتفا کرے اور نفع کا طالب نہ ہو وہ عاقل نہیں شمار ہوتا " ۔ لیکن " چونکہ فائدہ اصل پر مزید ہوتا ہے تو چاہئے کہ ایسی ہی چیزوں میں طلب کیا جائے جو مخلوق کی اصل ضرورتوں میں داخل نہ ہوں اور خلق کو اُن کی حاجت نہ ہو"

ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ امام غزالی معاشی زندگی کی پوری وسعت اور اس کے امکانات نظر میں رکھتے تھے۔ انھوں نے ایک بہت ہی نتیجہ خیز بات لکھی ہے کہ " یہ جو حدیث وارد ہے

کہ طلب العلم فریضۃ علیٰ کل مسلم اس سے یہی غرض ہے کہ جس علم کی حاجت ہو اس کا سیکھنا فرض ہے اور پیشہ ور کو پیشے کے علم کی حاجت ہوتی ہے اس لئے اس کو سیکھنا اس علم کا ودیعت ہے۔ مگر انھوں نے کئی پیشوں کو مکروہ یا قابلِ احتراز قرار دیا ہے اور معلوم ہوتا ہے اُن کی رائے یہ تھی کہ صرف دس پیشے ایسے ہیں جنھیں دیندار مسلمان بغیر کسی تامل کے اختیار کر سکتا ہے موزہ دوزی تجارت (سوئے غلّہ اور جانداروں کی تجارت کے) پلہ داری کپڑا سینا، کپڑا دھونا، جوتا بنانا، آہن گری، سوت کاتنا، خشکی اور تری کا شکار کرنا اور کتابت۔ ایسے پیشے جیسے کہ نقش و نگار کرنا سادہ کاری، زرگری، چونے کی استرکاری، لہو کی چیزیں اور ایسے آلات بنانا جن کا استعمال حرام ہے مردوں کے لئے ریشمی کپڑے اور زیورات بنانا سب ان کے نزدیک قابلِ احتراز ہیں۔ اس طرح کتابت کے سوا تمام پیشے جن کا فنونِ لطیفہ کو تعلق ہے مسلمانوں کے لئے مناسب نہیں رہتے اور وہ تمام صنعتیں جنھیں ترقی دے کر انھوں نے اپنی تہذیب کو مزین کیا مکروہ یا حرام ثابت ہوتی ہیں۔ علمار کی مخالفت نے ان صنعتوں کو بند نہیں کر دیا مگر ان کے برتنے والے نظروں میں گر گئے، اور اس طرح مساوات کی جو تعلیم اسلام میں دی گئی ہے اس کی صریح خلاف ورزی ہوئی۔ البتہ ایک کاروبار ایسا تھا جس کی سب بڑی عزت کرتے تھے۔ اور یہ کاروبار مسلمانوں ہی کی بدولت تمام دنیا میں پھیلا۔ یہ تھا کاغذ سازی، کتابت اور کتب فروشی کا کام۔ اس میں بھی کتابوں کو مطلّا اور مذہّب کرنا اور اس کی نفیس جلدیں بنانا ایک بدعت تھی جو علمار کو پسند نہ ہوگی، کتابوں میں جو تصویریں بنائی جاتی تھیں اُن کے خلافِ شرع ہونے میں کلام ہی نہ تھا۔

احیار العلوم کے چوتھے باب میں امام غزالی نے حرام اور حلال چیزوں کی تفصیل دی ہے۔ جو لوگ شرع کی پوری پابندی کرتے وہ اس معاملے میں انتہائی احتیاط سے کام لیتے تھے۔ امام حنبل کی نسبت بیان کیا جاتا ہے کہ آپ بغداد میں رہتے تھے مگر چونکہ آپ کی رائے میں اس زمین کو حضرت عمر نے نمازیوں پر وقف کیا تھا، آپ آٹا موصل سے منگواتے تھے، ایک

مرتبہ آپ کے ملازم نے آپ کے لڑکے صالح کے یہاں سے خمیرے کر آٹے میں ملا دیا۔ صالح ایک سال تک اصفہان کے قاضی رہ چکے تھے اور امام حنبل کو یقین نہ تھا کہ ان کے گھر کا کونسا مال حرام ہے کون سا حلال۔ جب آپ کو معلوم ہوا کہ آٹے میں صالح کے یہاں سے خمیر ڈالا گیا ہے تو آپ نے روٹی نہیں کھائی اور ملازم سے فرمایا کہ اسے باہر رکھ دو۔ اگر کوئی فقیر مانگے تو اسے دے دینا مگر اسے یہ بتا دینا کہ آٹا حنبل کے گھر کا ہے خمیر صالح کے گھر کا۔ کئی دن تک کسی فقیر نے بھی روٹی نہیں لی تو ملازم نے اُسے لے جا کر دجلہ میں پھینک دیا۔ امام حنبل کو یہ معلوم ہوا تو آپ نے دجلہ کی مچھلیاں کھانا چھوڑ دیا۔ دوسری طرف ایسے فقیہہ قاضی اور قاری تھے جو مقامی شرابوں کا پینا جائز سمجھتے تھے اور انھیں پیتے تھے۔ عام مسلمانوں کا رویہ معقول اور شاید صحیح بھی تھا، وہ بغداد کے آٹے کو حلال اور شراب کو حرام سمجھتے رہے۔ ایک دوسرے کے عمل کو جانچتے وقت وہ امام شافعی کے اس کلیہ کو معیار مانتے ہوں گے کہ "مسلمانوں میں کوئی ایسا نہیں ہے جو خدائے تعالے کی طاعت ہی کرے اور معصیت نہ کرے اور نہ ایسا کرے کہ معصیت ہی کرے اور طاعت نہ کرے، تو جس شخص کی طاعت معصیت پر غالب ہو وہی عدل ہے"۔

اسلامی اخوت کس طرح جماعت کی شیرازہ بندی کر سکتی ہے اس کا اندازہ اس بحث سے ہوتا ہے کہ جو امام غزالی نے دوستی اور صحبت کے آداب پر کی ہے۔ "ایمان کی رتبیوں میں زیادہ مضبوط محبت فی اللہ اور بغض فی اللہ ہے۔ اسی حدیث کے باعث ضروری ہے کہ آدمی کے کچھ دشمن ہوں اور کچھ دوست ہوں جن سے محبت فی اللہ رکھتا ہو"۔ محبت کے ساتھ بغض کو لازمی قرار دینا کچھ اچھا معلوم نہیں ہوتا لیکن حقیقت یہ ہے کہ کسی قدر عصبیت کے بغیر جماعت میں قوت پیدا نہیں ہوتی۔ اب سوال یہ ہے کہ بغض کس سے کیا جاتا تھا، کیونکہ مسلمان ایک دوسرے سے اصولاً عداوت نہیں کر سکتے تھے۔ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ مامون رشید کے زمانے میں معتزلہ فرقے کے عالموں نے مخالف عقائد رکھنے والے عالموں

پر سختیاں کیں اور متوکل کے ہاتھوں انھوں نے اپنی زیادتیوں کی سزا بھگتی۔ اسی وقت سے لوگ ان علماء سے بدظن ہوگئے جو رائج عقیدوں کے خلاف فلسفیانہ نظریے پیش کرتے۔ لیکن عقائد کا ایسا اختلاف جو فلسفیانہ نظریوں اور موشگافیوں پر مبنی ہوتا عوام میں بغض پیدا کرنے اور ان کو برانگیختہ کرنے کے لئے کافی نہ تھا۔ غیر مسلم مذہبی فرقوں میں مانوی اور مزدکی یا زندیق ایسے تھے جن سے مسلمانوں کو عداوت تھی، کیونکہ اس فرقے کے بعض عقائد اسلامی تعلیمات سے مشابہ تھے اور کچھ واقعات ایسے پیش آئے جنھوں نے یہ اندیشہ مسلمانوں کے دل نشین کردیا کہ زندیق دھوکے سے اقتدار حاصل کرکے اسلام اور مسلمانوں کو برباد کرنا چاہتے ہیں لیکن ممکن ہے زندیق بھی اپنے حال پر چھوڑ دئے جاتے اگر وہ سیاست سے الگ رہتے۔ ان کے خلاف جو کارروائیاں کی گئیں ان کا اصل مقصد سیاسی تھا اور مذہب سے بھی سیاسی اغراض کو پورا کرنے کا کام لیا گیا۔

قرامطی جو باطنی اور اسمٰعیلی بھی کہلاتے تھے قوت اولاد، تعداد میں زندیقیوں سے بہت بڑھے ہوئے تھے۔ قرامطیوں کے رہنماؤں میں سے بعض ایسے تھے جو عقائد اور نظام معاشرت میں اصلاح چاہتے تھے۔ بعض اس بہانے سے حکومت حاصل کرنا چاہتے تھے اس تحریک کی ابتدا نویں صدی عیسوی سے شروع ہوئی۔ اس کا کچھ تعلق جنوبی عراق کے افریقی غلاموں کی بغاوت سے تھا جو ۸۶۹ء میں شروع ہوئی اور پندرہ برس تک جاری رہی۔ قرامطیوں کی تعلیمات اور ان کا مجوزہ معاشرتی نظام ان لوگوں کے لئے خاص کشش رکھتا تھا جن پر عباسی خلیفہ اور اس کے امراء اور عہدہ داروں کے اخراجات کا سارا بار پڑتا تھا اور قرامطیوں کی تبلیغ سب سے زیادہ کسانوں اور صنعت پیشہ لوگوں میں مقبول ہوئی۔ مصر میں فاطمی خلافت کا قیام (۲۹۷ھ) قرامطیوں (یا اسمٰعیلیوں) کی سب سے بڑی سیاسی کامیابی تھی، لیکن وہ اس سے مطمئن نہ ہوئے۔ انھوں نے شام، عراق، ایران اور خراسان میں اپنے مرکز قائم کرکے مسلمانوں کے خلاف ایک

مدت تک بڑی خوں ریز جنگ جاری رکھی۔ ان کی عداوت بے پناہ تھی۔ عباسی خلافت کے زوال کے بعد انھوں نے ممتاز مسلمانوں کو قتل کرنا شروع کیا اور اس طرح مسلمانوں کو ایسا نقصان پہنچایا جس کی تلافی نہیں کی جا سکتی تھی کوئی تعجب کی بات نہیں کہ عام مسلمانوں کے نزدیک قرامطی جاسوسوں اور داعیوں (یعنی مبلغوں) اور عالموں کا سراغ لگانا اور انھیں قتل کرانا یا کرنا بڑے ثواب کا کام ہو گیا۔ ان کی نسبت کوئی اچھی بات کہنا ملت اسلامی کے ساتھ غداری تھی اور اسی وجہ سے ان کے عیب ہی بیان ہوتے رہے۔ اب تحقیق کرنے سے پتہ چلا ہے کہ قرامطیوں کے عقائد اور تصورات کا مسلمانوں کے فلسفے، تصوف اور عقائد پر خاصا اثر پڑا اور صنعت پیشہ لوگوں کی جو تنظیم[1] نویں صدی عیسوی میں کی گئی، اس کی پشت پر بھی قرامطیوں کی نیم مذہبی، نیم اشتراکی تعلیمات تھیں۔ امام غزالی نے ان علاوہ کی طرف کوئی اشارہ نہیں کیا ہے جنھوں نے مسلمانوں کی جماعت میں صدیوں تک فساد برپا

---

[1] صنعت پیشہ وروں کی برادریوں کو سب سے زیادہ فروغ مصر میں فاطمی خلافت کے زیر سایہ دسویں اور گیارھویں صدی میں ہوا، باقی اسلامی ملکوں میں بھی یہ دسویں سے بارھویں صدی تک ترقی پر رہیں۔ مختلف برادریوں کے جو قاعدے اور ضوابط تھے، انھیں "دستور" کہتے تھے۔ اور برادری میں کوئی داخل نہیں ہو سکتا تھا جب تک کہ وہ دستور کی پابندی کا عہد نہ کرتا اور اس کے داخلے کی رسم جسے "شد" کہتے تھے ادا نہ کی جاتی۔ برادری کا سردار "نقیب" کہلاتا تھا۔ اس کے ماتحت "معلم" یا استاد ہوتے تھے اور ان کے نیچے "خلیفہ" یا صنعت کو اچھی طرح جاننے والے کاریگر۔ "متعلم" یا شاگرد اور "صانع" یا فن سے ناواقف مزدور ہوتے۔ ہر برادری کے اراکین اس کا عہد کرتے تھے کہ اپنے فن کا راز کسی غیر کو نہ بتائیں گے اور معقول اجرت پر اچھا کام کریں گے۔ بارھویں صدی کے بعد برادریوں کا نظام بہت کمزور پڑ گیا۔ اس وجہ سے کہ بادشاہ اسے اپنے مفاد کے خلاف سمجھتے تھے اور علما کی نظروں میں وہ قرامطی بدعتوں کا نمونہ تھا، لیکن عثمانی سلطنت، ایران، ترکستان اور پنجاب میں اس کے آثار انیسویں صدی تک موجود تھے۔ بعض ملکوں میں یہ برادریاں پہلی جنگ عظیم کے بعد تک رہیں اور روس میں انقلاب ہوا تو یہ کمیونسٹ انٹرنیشنل سے ملحق ہو گئیں۔

رکھا بغض فی اللہ کی تلقین سے معمولی سمجھ کے مسلمان یہ نتیجہ نکالتے ہوں گے کہ جماعت کے جو دشمن ہوں ان سے نفرت کی جائے اور جماعت کو ان کے فتنوں سے بچایا جائے۔ مشرک اور کافر سے بھی نفرت کی جاتی تھی مگر ان کا مطلب یہ نہیں تھا کہ دنیا میں وہ جہاں کہیں بھی ہوں ان کے خلاف جنگ کی جائے چاہے مسلمانوں کو ان سے کوئی خاص خطرہ یا نقصان نہ ہو۔ البتہ یہ ممکن تھا کہ بادشاہ اپنے منصوبوں کی خاطر اس اصول عداوت کو بھڑکائیں اور اسے اپنی سیاست کا آلہ کار بنائیں۔ بادشاہ اپنی غرض سے شریعت کے محافظ بھی بن جاتے تھے لیکن ایسے بادشاہ بہت ہی کم ہوئے ہیں۔ جن کا طرز عمل دیانت دار علماء کو بھی شریعت کے مطابق معلوم ہوا ہو۔ امام غزالی نے حاکموں کے خلاف ایک دوسرے کی حمایت کرنا افراد کے فرائض میں شامل کیا ہے "انیسواں حق یہ ہے کہ اپنے بھائی مسلمان کی عزت اور جان اور مال کو ظالم سے بچاوے۔ بشرطیکہ بچانے پر قادر ہو اور ظالم کو اس پر سے دفع کرے اور اس کی طرف ہو کر ظالم سے لڑے اور مظلوم کی ہر طرح سے مدد کرے کہ اخوت اسلامی کے مقتضاسے یہ امر آدمی پر واجب ہے۔"

اچھی بات کا حکم کرنا، اور بری بات سے منع کرنا دین کا بڑا مدار ہے کہ اس طرح جماعت اپنے آپ اصلاح کر سکتی ہے۔ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ "امر بالمعروف" یعنی صحیح بات کرنے کا حکم دینے اور "نہی عن المنکر" یعنی بری بات کو منع کرنے کا اصول بادشاہوں اور ان لوگوں کے ساتھ جنھیں شاہی سرپرستی حاصل تھی برتا نہیں جا سکتا تھا۔ امام غزالی نے ایسے لوگوں کی بہت سی مثالیں دی ہیں جنھوں نے خلیفہ کی اجازت کے بغیر اپنے آپ کو عام اخلاق کا نگراں سمجھ لیا اور شریعت کی خلاف ورزی کرنے والوں کی تنبیہ کرنے لگے ایسے لوگ تعداد میں اور بھی زیادہ ہوں گے جو نرمی اور خاموشی سے تلقین کرتے تھے لیکن جو شخص صحیح صحیح بتانا چاہے کہ کیا منع ہے اور کیا منع نہیں ہے وہ زندگی کی تفصیلات میں اُلجھ جاتا ہے کہ اکثر ٹھیک فیصلہ نہیں کر سکتا اور جو تفصیلات کو نظر انداز کرے وہ

رہنمائی نہیں کرسکتا، اس لئے کہ پوچھنے والے تفصیلات کے بارے ہی میں سوال کرتے ہیں۔ امام حنبل نے اصولاً صحیح رویہ اختیار کیا۔ جس کے پاس ایک سرمہ دانی چاندی کی ہو اس کے پاس بھی نہ بیٹھنا چاہیے۔ لیکن جس زمانے میں مسلمانوں کے پاس دولت تھی، اور صنعتیں فروغ پر تھیں ایسی احتیاط وہی کرسکتا تھا جو دنیا سے کوئی تعلق نہ رکھتا اور پھر علماء بہت سی باتوں پر متفق نہ تھے۔

صوفیوں میں گانا سننے (سماع) کا رواج ہوگیا۔ اور گانا سنتے سنتے انھیں حال آتا تھا جس میں وہ مضطرب ہوجاتے اور ہاتھ پاؤں پٹکنے اور ناچنے لگتے تھے۔ بیشتر علماء کی رائے میں سماع شریعت کے خلاف تھا۔ امام غزالی صوفیوں سے اتفاق کرتے تھے۔ "جیسے لوہے اور پتھر میں آگ مخفی رہتی ہے اسی طرح دلوں اور باطن کے جواہر اور اسرار ان میں پوشیدہ ہیں اور ان کے اظہار کی تدبیر راگ سے بہتر کوئی نہیں۔" "اول راگ ہوتا ہے اور اس سے دل پر ایک حالت ہوتی ہے جس کو وجد کہتے ہیں اور وجد کے سبب سے اعضاء کو حرکت ہوتی ہے اور اگر وہ غیر موزوں ہوتی ہے تو اس کو اضطراب کہتے ہیں، اور اگر موزوں ہوتی ہے تو تال اور ناچ نام ہوتا ہے۔" "راگ کی تاثیر دلوں میں محسوس ہوتی ہے اور جس شخص کو راگ سے حرکت نہ ہو وہ ناقص اور اعتدال سے ہٹا ہوا اور روحانیت سے دور اور اونٹوں اور پرندوں بلکہ تمام بہائم سے طبیعت میں کثیف ہے اس لئے کہ موزوں سے سب کو اثر ہوتا ہے راگ ...... پر مطلق اباحت یا مطلق حرمت کا حکم کرنا درست نہیں ہے بلکہ بلحاظ احوال اور اشخاص کے اعتبار سے اور طریق نغمات کے اختلاف کے لحاظ سے مختلف ہوتا ہے۔" راگ صوفیوں کے شوق کو ابھارتا ہے اور عشق و محبت کو پختہ کرتا ہے اور دل پر کام چقماق کا کرتا ہے اور ان میں سے ان مکاشفات اور لطائف کو ظاہر کرتا ہے کہ خارج از حیطۂ وصف ہیں جو ان کو چکھتا ہے وہی ان کو پہچانتا ہے اور جس کا حس ان کو چکھنے سے کند ہوتا ہے وہ فن کو کیا جانے، اور ان حالات کا نام ارباب تصوف کے یہاں وجد ہے جو وجود سے ماخوذ ہے یعنی اپنے نفس میں وہ احوال موجود پائے جو راگ سے پیشتر نہیں معلوم ہوتے تھے سننے والے کی نیت محض موسیقی سے لطف اٹھانا ہو یا گانے والی عورت ہو جس کی طرف دیکھنا محال

نہ ہو اور اس کے راگ سننے سے فتنے کا خوف ہو تو گانا سننا جائز نہیں۔ علمائے اہل کلیسا کہ اسلام دین فطرت ہے یہ نتیجہ نہیں نکالا کہ انسان کو جمالیات اور فنون لطیفہ کا ذوق قدرت کی طرف سے ملا ہے اور جمال کی طلب انسان کا حق ہے وہ عورتوں کو بننے سنورنے اور زیور پہننے کی اجازت تو دیتے تھے مگر چاہتے تھے کہ اس میں بھی ان کا سامانی جائے کہ کون سے زیور کس طرح پہنے جائیں۔ سونے اور حریر سے عورتوں کو زینت کرنی بدون اسراف کے درست ہے اور ہمارے نزدیک لڑکیوں کے کان چھیدنے بالیاں پہنانے کے لئے جائز نہیں اس لئے کہ اس میں زخم ایذا رسانی کرنا پڑتا ہے اور ایسے زخم سے قصاص لازم آتا ہے تو بدون حاجت ضروری کے جائز نہ ہوگا۔ اور بالیوں کی زینت کچھ بہت ضروری نہیں بلکہ اگر بندے باندھ کر کان میں اوپر سے لٹکا دیئے جائیں کان کی زینت کو کافی ہیں۔ اور دوسرے زیور مثل جگنی یا ہیکل یا کنگن یا کھوڑے میں جو بالیوں کی حاجت ہو تو بالیوں کے لئے کان چھیدنا اگرچہ عادت ہو رہی ہے مگر حرام ہے اور اس سے منع کرنا واجب ہے اور کان چھیدنے پر اجرت لینی .... حرام ہے۔"

زندگی کا اصولی نقشہ صحیح اور مکمل ہو سکتا ہے مگر یہ لازمی نہیں کہ وہ حالات کے مطابق ہو۔ شرعی عالم قومی "عادت" کے وجود کو تسلیم کرتے تھے اور اگر اس سے اسلام کے بنیادی احکامات کی خلاف ورزی نہ ہوتی تو قومی عادتوں پر قائم رہنے کی اجازت دیتے تھے۔ گویا مذہب ایک تھا، شریعت ایک تھی، عادتیں مختلف ہو سکتی تھیں، عادتیں قومی طبیعت اور اس کی تاریخ کا عکس ہوتی ہیں۔ اس لحاظ سے ان دونوں کو تسلیم کرنا بھی ضروری ہے لیکن طبیعت اگر مردہ نہ ہو جائے تو وہ اپنے اظہار کے لئے نئی راہیں نکالتی رہتی ہے اور اس وجہ سے اس کا اصول اور قانون سے برابر تصادم ہوتا رہتا ہے۔ اسلامی شریعت اور مسلمانوں کی تہذیب کبھی مرادف الفاظ نہ تھے اس لئے اب ضروری ہے

کہ ہم احیاء العلوم جیسی بصیرت افروز کتاب کا سہارا چھوڑ کر بعض تحریکوں پر ایک نظر ڈالیں جن کا اسلامی تہذیب پر خاصا گہرا اثر پڑا۔

عرب اسلام کا گہوارہ تھا، مگر صرف گہوارہ۔ خلفائے راشدین کے زمانے میں بھی ایسے لوگ تھے جو چاہتے تھے کہ اسلام اپنے گہوارے سے نہ نکلے اور مسلمان اسی ماحول میں زندگی بسر کرتے رہیں جس میں ان کا دین پیدا ہوا تھا کیونکہ روم اور عجم کی تہذیب میں خرابی کے سوا کچھ نظر نہ آتا تھا، بنو امیہ کی حکومت ان میلانات پر غالب آئی اور اس کے ساتھ عربوں نے ریگستانی معاشرت کا جامہ اتار کر تہذیب کے منجدھار میں غوطہ لگایا۔ بنو امیہ اور ان کے حامیوں کا قومی اور نسلی تعصب اُسے گوارا نہیں کر سکتا تھا کہ اسلام کی تبلیغ کی جائے اور ان ملکوں کی آبادی جن پر وہ حکومت کرتے تھے، اسلام قبول کر کے حکومت اور حیثیت میں برابری کا دعویٰ کرے۔ لیکن اسلام کی اشاعت بند نہیں کی جا سکتی تھی۔ خصوصاً جب محکوم خود مسلمان ہو جانے پر مصر تھے۔ عام طور پر یہ ہوتا کہ جو غریب غیر عرب مسلمان ہونا چاہتے، تو وہ کسی عرب سردار اور اس کے قبیلے سے متعلق کر دئے جاتے جو ان کی نگرانی اور سرپرستی کرتا تھا، اس تعلق کی بنا پر یہ نو مسلم موالی کہلاتے تھے۔ ہم محض نام سے عرب اور موالی کے درمیان تمیز نہیں کر سکتے اور بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ شام اور عراق اور ایران کی مسلمان آبادی سب ایک قسم کی تھی۔ لیکن عرب موالیوں سے خاصا تعصب کرتے تھے اور یہ نہیں چاہتے تھے کہ عرب اور موالی کا فرق مٹ جائے۔ .... ان کے لئے یہ ایک مسئلہ تھا کہ عرب اور موالی کے درمیان شادی بیاہ ہو سکتا ہے یا نہیں۔ اور وہ ایک ہی مسجد میں نماز پڑھ سکتے ہیں یا نہیں۔ لیکن اسلام کی تعلیم پر عربوں کے تعصبات غالب نہیں آ سکتے تھے اور موالی جن قوموں کے لوگ تھے انھی کی تہذیب اختیار کر کے عرب اپنی فضیلت کو کیسے تسلیم کرا سکتے تھے۔ ایک روایت ہے کہ خلیفہ عبدالملک کی علامہ الزہری سے ملاقات ہوئی خلیفہ نے دریافت کیا کہ تم کہاں سے آئے ہو۔ علامہ الزہری نے جواب دیا کہ مکہ سے۔ خلیفہ

نے پوچھا کہ وہاں لوگوں میں کون سب سے افضل سمجھا جاتا ہے۔ الزہری نے جواب دیا کہ عطا ابن رباح۔ وہ عرب ہے یا مولا، مولا۔ تو اس نے ملکیوں میں اتنا اثر کیوں کر پیدا کر لیا۔ اپنے تقوے اور علم وحدیث کی بنا پر۔ اس کے بعد عبدالملک نے یمن، مصر، شام، عراق خراسان بصرہ کوفہ وغیرہ کے متعلق پوچھا اور معلوم ہوا کہ ہر جگہ کسی مولا کو علمی اور دینی قیادت حاصل ہے، اس پر خلیفہ کو تعجب ہوا، اور اس نے کہا کہ اگر یہی حالت رہی تو موالی عربوں پر غالب آجائیں گے اور ان کو محکوم بنالیں گے۔ علامہ الزہری نے کہا کہ "اے امیرالمومنین صورت یہی ہے، یہ خدا کے حکم اور اس کے دین کی تعلیم کا نتیجہ ہے۔ جو اس کی طرف توجہ کرتا ہے اسے اقتدار حاصل ہوتا ہے جو اس سے غفلت کرتا ہے، وہ مغلوب ہو جاتا ہے۔"

دوسری اور تیسری صدی ہجری (آٹھویں اور نویں صدی عیسوی) میں ایک تحریک فروغ پر تھی جو شعوبیہ کہلاتی ہے۔ اس کا مقصد یہ تسلیم کرنا تھا کہ اسلامی تعلیم کی بنا پر عرب اور عجم میں کوئی تفریق نہیں کی جا سکتی، آدمی سب آدم کی اولاد اور خدا کے بندے ہیں۔ در اصل یہ عربوں کے قومی تعصب کے خلاف ایک تحریک تھی اور اس کے دعوے اسلامی تعلیمات کی صحیح تشریح کرتے ہیں۔ لیکن سیاسی اختلافات اور نسلی تعصبات نے اس کو انتہا پسندی کی طرف مائل کر دیا اور یہ ایک ایسے قومی جذبات کا مظہر بن گئی جو عرب اور اسلام کے تاریخی تعلق کو نظر انداز کرنا ہی نہیں، بلکہ قومی عظمت کی یادگاروں میں اسلامی تاریخ کے کارناموں کو محو کر دینا چاہتے تھے۔ ایران، شام اور مصر میں قومیت نے ایک شکل اختیار کی جو ملت کے سیاسی اور تہذیبی اتحاد کو بہت کمزور کر سکتی تھی اور اسی قومیت اور عرب دشمنی نے مذہبی فرقوں کو انتہا پسند بنا دیا۔ عام تہذیب پر اس کا اثر یہ ہوا کہ ایسی تاریخی شخصیتیں جن کا عرب سے تعلق تھا پس پشت ڈالی جانے لگیں، اور خسرو اور قیصر، نوشیرواں اور سکندر اعظم کی مثالیں ذہنی اور اخلاقی تربیت کا ذریعہ بن گئیں۔ عباسی خلفاء کے دربار میں ایرانی لباس اور ایرانی آداب اختیار کیے گئے، اور ایران کی بنی ہوئی چیزوں کو دوسری جگہ کی مصنوعات

پر ترجیح دی جانے لگی۔ خلیفہ مامون رشید کے زمانے میں ایک خاص قسم کے عقیدہ کے علماء پر سختیاں کی گئیں تو دوسری طرف ایسی رواداری برتی گئی جس نے نئی داخلی قدروں اور نئے تصورات کو اسلامی تہذیب پر اثر ڈالنے کا موقع دیا۔ ان سب باتوں کا مجموعی نتیجہ یہ نکلا کہ مسلمانوں کی تہذیب کا اپنا الگ معیار قائم ہو گیا جو عربی یا عجمی نہیں تھا، بلکہ بین اقوامی تھا اور اس میں وہ تمام نسلی اور قومی اختلافات محو ہو گئے، جنھیں مٹانا اسلام کا ایک بنیادی منصوبہ تھا۔

ہر تہذیب پر سیاسی حالات حکومت کے طریقے اور سیاسی اقتدار کے حامل بہت اثر ڈالتے ہیں۔ اسلامی دور کی تہذیب کے ایک دور میں حکومت مرکزی تھی۔ اس کے بعد اسلامی دنیا چھوٹے چھوٹے سیاسی ٹکڑوں میں تقسیم ہو گئی، کبھی کبھی یہ ٹکڑے اتنے چھوٹے ہو جاتے کہ ان کا قائم رکھنا خود ان کے اعمال اور ملت اسلامی کے لئے مضر ہوتا۔ مگر عباسی خلافت کے زوال کے بعد مرکزیت کو دوبارہ قائم کرنے کی کوشش بڑے پیمانے پر نہیں کی گئی۔ جماعت کو اپنی مذہبی اور تہذیبی وحدت کا یقین تھا مگر اپنی سیاسی قوت اور حق کا احساس نہ تھا یعنی اسلامی تہذیب میں ان اوصاف کی کمی تھی جن کا مجموعی نام شہریت ہے، اسی وجہ سے جماعت یہ جانتے ہوئے کہ سیاسی حکمت عملی پر عافیت اور خوش حالی کا مدار ہے، اپنے سیاسی حاکموں کو قابو میں نہ کر سکی۔ بادشاہ علم اور ہنر کی سرپرستی کرتے تھے، نہ کرتے تو بدنام ہوتے۔ لیکن حکومت خدمت کا ذریعہ نہ تھی۔ بادشاہ رعایا کی پوری حفاظت بھی نہیں کر سکتے تھے۔ سفر میں قافلوں کے لٹ جانے کا خطرہ رہتا تھا، شہروں میں بھی لوگ بے فکر نہیں رہ سکتے تھے۔ ظالم بادشاہوں اور ان کے عاملوں جرائم پیشہ گروہوں اور ذاتی دشمنوں سے جان اور عزت کو محفوظ رکھنے کے گر، فن زندگی کے ابتدائی سبق تھے۔ جان سلامت رکھنا دشوار ہو تو لوگ قدرتی طور پر قناعت کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ مگر مسلمانوں میں ایسے لوگ افراط سے تھے جو جان پر کھیل کر دولت اور اقتدار حاصل کرتے، ان کے اوصاف کی قدر کی جاتی اور ان کی سرگزشت عبرت اور اخلاقی تربیت کے لئے مواد فراہم کرتی۔ دنیاوی حوصلہ مندی کے مقابلہ میں وہ مسلک تھا جسے درویشی کہہ سکتے ہیں۔ درویش سے مراد یہاں صوفی ہی نہیں ہے بلکہ وہ شخص جو اپنی

قدروں پر اخلاقی اور روحانی قدروں کو ترجیح دیتا، جس میں قوت فکر اور قوت عمل ہوتی اور جو بغیر تکلف اور خوف کے اجتماعی زندگی کی آزمائشوں کو قبول کرتا۔ شیخ سقطی نے ایک پیرزادے کے متعلق رائے دیتے ہوئے فرمایا "وہ تو پہاڑ میں ساکن ہو گئے ہیں اور یہ کوئی جواں مردی نہیں۔ مرد ایسا ہونا چاہئے کہ بازار میں رہ کر حق تعالےٰ کے ساتھ ایسا مشغول ہو کہ اس سے کبھی غافل نہ ہو"۔ اس درویشی کو جو بازار کے غل غپاڑے اور سیاست کے انقلابوں کو خاطر میں نہ لاتی تھی ایسے لوگوں نے بہت رسوا کیا جو خانقاہوں میں بیٹھ کر گداگری کرتے تھے۔ پھر بھی خوددار درویش کا مرتبہ ایسا تھا جس کے سامنے امارت اور حکومت نوبت چند روزہ معلوم ہوتی تھی۔ ایک لمحہ بھر کا تماشہ جیسے کہ گھر کے چراغ کے مقابلے میں بجلی کی چمک۔ درویش سے بہت ملتا جلتا تہذیب کا وہ نمونہ تھا جسے "صاحب دل" کہتے تھے۔ یعنی ایسا شخص جس کی طبیعت میں دنیا کے حادثوں نے پختگی پیدا کر دی ہو مگر سختی نہ ہو، جسے اپنی داخلی قوت پر اعتماد ہو، جو ایک خاص طریقہ اختیار کرے اس یقین کے ساتھ کہ وہ اس کے لئے سب سے زیادہ مناسب ہے اور دوسروں کو گمراہ نہ سمجھے کہ وہ بھی اپنی طبیعت کے مناسب عمل کرتے ہیں۔ جو دنیا کی نعمتوں کی قدر کرتا ہو اور ان کے بغیر بھی خوش رہ سکے۔ ایسا شخص قانون اور مصلحت دنیاوی، دونوں میں اور اخلاقی قدر "زہد" اور "رندی" سب کے حالات اور مقام کو سمجھ سکتا تھا۔ اس لئے کہ وہ "دل" کا مالک ہوتا۔ "قلب" یا "دل" تصوف کی اصطلاح ہے جس سے تہذیب کے نقطۂ نظر سے کامل شخصیت کے تصور کو پیش کرنے میں بڑی مدد لی گئی۔ تصوف میں قلب روح اور جسم کا نقطۂ اتصال تجلی کا مقام قوتِ مدرکہ اور تمام روحانی قوتوں کا مرکز تھا۔ تہذیب میں یہ شوق ذوق و دوق حق شناسی حقیقت یعنی غرض تمام لطیف جذبات کا حامل اور نفس انسانی کا جوہر تھا۔ جس کے دل نہ ہوتا وہ تمام انسانی صفات سے محروم سمجھا جاتا۔ قلب کی طرح "عشق"

"سکر" (یعنی نشۂ خمار) "صحو" (یعنی ہوش) "جمع" (یعنی وصل) "معشوق" ایسے سکے تھے جو تصوف کے دارالضرب سے نکلے اور تہذیب کا سرمایہ بن گئے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ تصوف کی ان اصطلاحوں کے رواج سے پہلے لوگ یہ نہیں جانتے تھے کہ عشق کیا ہے یا نشہ کیا۔ صوفیوں نے پرانے الفاظ لے کر انھیں نئے تصورات کا حامل بنا دیا، اور اس طرح عام انسانی جذبات اور لطیف روحانی امنگوں، مذہب اور جمالیات میں ایک ہم آہنگی اور یک جہتی پیدا کر دی جو دنیا کی اور کسی تہذیب کو نصیب نہیں ہوئی ہے۔ صوفی کا شاعر ہونا بھی ایک خصوصیت ہے جو صرف اسلامی تہذیب میں نظر آتا ہے۔ اس کی وجہ سے شاعری انفرادیت کے مبالغوں اور مغالطوں اور اس تخریبی میلان سے بڑی حد تک بچی رہی جو شاعروں میں اکثر پایا جاتا ہے، اور اس پر کوئی ایسی پابندیاں عائد نہیں ہوئیں جو جذبے کو اظہار سے یا تخیل کو پرواز سے روکتی ہیں۔ وہ آزادی جو شاعر چاہتا ہے، تصوف نے اس طرح دے دی کہ علمائے ظاہر یعنی مدرسی مذہب کا منصب مشتبہ کر دیا، اور قلبی واردات کو کمال بے پروائی کے ساتھ بیان کرنے کی رسم قائم کر کے شاعر کے لیے ایک آڑ بن گیا۔ شاعر اس سے زیادہ کیا کہہ سکتا تھا جو کہ منصور نے کہا تھا کہ "میں خدا ہوں" اور وہ اپنا الگ مذہب رکھنے کا دعوے کرتا تو اس سے زیادہ کیا کہتا جو شیخ فریدالدین عطار نے فرمایا ہے:

کفر کافر را و دیں دیں دار را ذرۂ دردت دل عطار را

اسلامی تہذیب میں شاعری اور فن تعمیر کی پوری رونق نظر آتی ہے۔ مصوری کا چرچا بہت کم تھا اور صورت سازی بالکل رائج ہی نہ ہوئی۔ مسلمانوں میں عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ ان فنون کو برتنا مذہب نے منع کیا ہے۔ یورپی مستشرق اسے نہیں مانتے۔ تصویریں بنانے کا صریحی مخالفت قرآن میں نہیں ہے، اور وہ حدیث جس کے مطابق تصویر بنانے والے

ے قیامت کے روز کہا جائے گا کہ اس میں جان ڈالے۔ مستند نہیں ہے۔ دراصل مسلمانوں میں مصوری اور مورت سازی سے پرہیز کرنے کا خیال ایک بحث کی بدولت پیدا ہوا جو آٹھویں صدی کے وسط میں بازنطینی قیصر کے ایک حکم کی بدولت عیسائیوں میں جاری ہوئی، اس میں ایک فریق کا دعویٰ یہ تھا کہ تصویروں اور مورتوں کی پرستش کرنا بت پرستی ہے اور اس لئے جائز نہیں، دوسرا فریق رائج طریقے کی حمایت کرتا تھا۔ اس بحث سے مسلمان علمار نے بھی اثر لیا تصویروں اور صلیبوں کا بنانا غلط تھا تو صرف عیسائیوں کے لئے نہ تھا، مسلمانوں کو بھی ایسی تصویریں اور مجسم شکلیں نہ بنانا چاہیے جن کی پرستش کی جائے غالباً علمار کی اس رائے پر عمل نہ کیا جاتا اگر مسلمانوں میں مصوری یا مورت سازی کا شوق عام ہوتا۔ تصویریں نہ بنانا ایک عادت تھی جو شریعت بن گئی۔ بنو امیہ کے جن محلوں کی دیواریں سلامت رہی ہیں ان پر جانوروں کی آرائشی تصویریں بنی ہیں اور برتنوں اور قالینوں پر بھی جانوروں کی شکلیں اور شکار کے منظر بنائے جاتے تھے۔ ان کا شمار ان تصویروں میں نہ ہوتا جن کو بت کہا جا سکتا، اگرچہ محتاط علمار جاندار چیزوں کی شکلیں بنانا غلط سمجھتے تھے۔ بنانے کا مقصد خواہ کچھ بھی ہو مسلمانوں نے مصوری اور مورت سازی کی طرف توجہ اس سے نہیں کی کہ ان کی طبیعت اور ان کا ماحول اس سے مناسبت نہیں رکھتا تھا۔ ان میں وہ مذہب رائج ہی نہیں ہوا، جس میں آرٹسٹ کی شخصیت احترام کے لائق سمجھی جاتی ہے اس بناء پر کہ وہ ایک نئی چیز تخلیق کرتا ہے یا ماحول کے اثرات کو جذب کرکے اسے ایک نئی شکل میں پیدا یا پیش کرتا ہے۔ ان میں کسی ایک انسان کی شخصیت باقی تمام مخلوق کے مقابلے پر نہیں آتی بلکہ کل وجود کے ایک غیر شخص یا قانون کے ماتحت ہونے کا احساس بہت قوی اور دوسرے احساسات پر بالکل حاوی نظر آتا ہے۔ اسی وجہ سے وہ ایسی شکلیں بنانے سے جھجکتے تھے جن میں انفرادیت ہوتی یعنی وہ صفت جو کسی چیز کو

اپنی قسم کی چیزوں اور باقی مخلوق سے ممتاز کرتی ہے۔ ان کے یہاں حسن کا معیار مناسبت نہیں تھی بلکہ اقلیدسی تناسب، اور اس کی بدولت انھوں نے آرائش کے فن میں کمال حاصل کیا۔ مسلمانوں کی حیاداری نے اس برہنگی کو بھی گوارا نہ کیا جو تہذیب کے قدیم دور میں سرمایۂ حسن کی شان سمجھی جاتی تھی، اور حسن پر کوئی پردہ ڈال دیا جائے تو گویا مصور کی آنکھ پر پٹی باندھ دی جاتی ہے۔

موجودہ زمانے میں علوم فکریہ اور علوم صحیحہ نے جو ترقی کی ہے اس کے لیے مسلمانوں نے صرف زمین تیار کی تھی۔ صنعت اور صنعتی نظام میں جو انقلاب ہوئے ہیں وہ مغربی قوموں کی اپنی جدوجہد کا نتیجہ ہیں لیکن اسلامی تہذیب میں ایک خصوصیت تھی جو اُسے مغربی تہذیب سے ممتاز کرتی ہے اور وہ یہ ہے کہ اس میں وحدت کے تصور نے علم اور عقیدے، اصول اور عمل میں پورا رابطہ قائم رکھا۔ یہ رابطہ اس نظری تکمیل سے بالکل مختلف ہے جو قدیم ہندوستانی تہذیب کا نصب العین تھی کہ اس کا دار و مدار سراسر عقل اور فکر پر تھا۔ اور ہندوستان میں نظری تکمیل ذاتوں کی تقسیم کی بنیاد پر کی گئی تھی۔ مغربی علوم میں اجتماعیات کے ذریعہ ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے لیکن علم اور عقیدہ ابھی تک ایک دوسرے سے بیگانہ ہیں۔ مسلمانوں میں علم عقیدے کے ماتحت نہ تھا اور اس سے الگ اور بے پروا بھی نہ تھا۔ مسلمان مفکر برابر یہ محسوس کرتے رہے کہ علم کا معیار الگ ہے اور دین کا الگ۔ انھوں نے دونوں میں کوئی فرضی ہم آہنگی قائم نہیں کی، نہ عقل کو اس پر مجبور کیا کہ وہ عقیدے کے سامنے سر جھکائے۔ علم اور عقیدے کے درمیان رابطہ ان واردات قلبی کی بنیاد پر کیا گیا جس کی ایک نمایاں مثال امام غزالی کی روحانی سرگزشت ہے۔ یہی قلبی واردات شخصی مذہبی اور اجتماعی مذہب کو مربوط کرنے کا ذریعہ تھیں۔ انھوں نے مسلمانوں کو اس سرچشمہ تک پہنچایا جہاں علم اور عقیدہ مل کر ایک وحدت بن جاتے ہیں اور جیسے وہ تفریق جو مادی وجود میں

نظر آتی ہے توحید کی ایک دلیل تھی۔ علم اور عقیدے کی وحدت علوم دینی اور دنیاوی کی تقسیم سے ثابت کی گئی ہے۔ بہت ممکن ہے نوع انسانی زیادہ لمبے رستے سے پھر اسی حقیقت تک پہنچے جس کی طرف مسلمان مفکر اشارہ کر گئے ہیں اور یہ بات بھی زیادہ وثوق اور یقین کے ساتھ کہی جائے کہ زندگی کا مرکز دین ہے اور انسان کے سارے علم اور عمل کی غرض عبادت ہونا چاہیے۔

● ●

("جامعہ" نومبر ۱۹۴۵ء)

تہذیب کا لفظ ہمارے زمانے کے عجائبات میں سے ہے۔ ہر تعلیم یافتہ مہذب ہونے کا یقین رکھتا ہے، ہر قوم اپنا فرض سمجھتی ہے کہ اپنی تہذیب کی قدر کرے اور دنیا سے اس کی قدر کرائے۔ لیکن تہذیب کے معنی پوچھیے تو ہر شخص اس کی ایسی تشریح کرتا ہے کہ جس سے اس کا اپنا مذاق، اپنے خیالات، اپنا رہن سہن تہذیب کا لب لباب معلوم ہوتا ہے، اور قومیں اپنی تہذیب کے گن گاتی ہیں تو اس سے ان کا مطلب ہوتا ہے کہ ان کی طاقت بہت بڑھ گئی ہے، اور سیاست اور جنگ میں جتنی ان کو کامیابی ہوتی ہے اتنی ہی وہ سمجھتی ہیں کہ ان کی تہذیب اچھی۔ خالص علمی نقطۂ نظر سے غور کیجیے تو تہذیب کا مفہوم یا تو اتنا وسیع ہو جاتا ہے کہ اس کی صحیح تعریف ممکن نہیں، اور یا اتنا تنگ کہ اس کے وجود ہی کا یقین نہیں رہتا۔

اسلامی تہذیب کی تعریف کرنا اور بھی مشکل ہے، کہ یہ کسی قوم اور کسی زمانے کی تہذیب نہیں، اس کا پھیلاؤ ایسا رہا ہے اور اسے اتنی مختلف مزاج اور معاشرت رکھنے والی جماعتوں نے قبول کیا ہے کہ اس کی خصوصیات بیان کرنا اتنا ہی دشوار ہے جتنا یہ بتانا کہ دنیا کی سطح کیسی ہے۔ اس کی ایک مجموعی شکل ہے بھی اور نہیں بھی ہے، اس کی جڑیں ہمیشہ حقیقت کی زمین کو مضبوط پکڑے رہی ہیں تو اس کی چوٹی ہمیشہ عالم خیال میں رہی ہے، اس نے پلٹے کھائے ہیں، زور باندھا ہے، وہ ابھری بھی ہے اور گری بھی ہے، اس نے کبھی مذہب کا دامن پکڑا تو کبھی سیاست کا، کبھی دوسروں کے اثر کو دشمن جان کر مٹایا، کبھی اسے شراب کی طرح پی گئی، کبھی انا ولا غیری کا دم مارا، کبھی شکر کی طرح گھل گئی، فضا کی ایک کیفیت بن کر فطرت اور جبلت ہو گئی، دن کا اجالا اور رات کا سکون بن کر زندگی میں گم ہو گئی۔ لیکن مسلمانوں کی تاریخ کا اتار چڑھاؤ ایسا رہا ہے کہ ہر زمانے کے لوگ مذہب اور تہذیب کے مفہوم پر غور کرتے رہے ہیں،

اس وقت اگر ہم بیٹھ کر سوچیں تو ہم بھی اسلامی تہذیب کا ایک خاکہ تیار کر سکتے ہیں، اور ممکن ہے بناتے بناتے ہم ایسا کچھ بنا لیں کہ جو چاہے زبان سے بیان نہ ہو سکے، دل میں گھر ضرور کر لیگا۔

ایک بات کا خیال ہم کو خاص طور پر رکھنا ہوگا، اور وہ یہ کہ اسلامی تہذیب نے کبھی اپنے اور غیر کے درمیان کوئی دیوار کھڑی نہیں کی، مسلمانوں کو کبھی نرالے اور انوکھے بننے کا شوق نہ ہوا، اور ہماری تاریخ میں کوئی ایسا دور نہ ملے گا جب مسلمانوں کی زندگی میں ایسی عجیب یا غیر معمولی خصوصیتیں تھیں کہ جن پر فوراً نظر پڑتی، اور جو آسانی سے بیان کر دی جائیں۔ اس کے برعکس ہماری تہذیب کا میلان ہمیشہ میلنے، دوسری تہذیبوں سے اثر لینے اور ان پر اپنا اثر ڈالنے کی طرف تھا، اور اس میلان کو ہم نے اس قدر صحیح، اچھا اور اپنے وجود کے لئے ایسا لازمی سمجھا کہ ہم نے کبھی اس کا حساب لگانے کی ضرورت محسوس نہیں کی کہ ہم نے کتنا دیا اور کتنا لیا۔ ہم اس کا حساب لگانے کی کوشش بھی کرتے تو شاید کامیاب نہ ہوتے، اس لئے کہ ہم نے اپنی تہذیب کی کہیں قلم بھی نہ لگائی بلکہ ایسی طرح مٹے جیسے کہ شکر اور پانی۔ یورپ والے اب صدیوں کی تحقیق کے بعد ماننے لگے ہیں کہ مسلمانوں نے دنیا کے علم کو بہت بڑھایا اور پھیلایا۔ لیکن یہ دعویٰ اب بھی شاید ہی کوئی تسلیم کرے کہ بول چال کی زبانوں کو ادبی زبانیں بنانا مسلمانوں کی ایک خاص خدمت تھی۔ ہماری تہذیب کا اثر روحانی، ذہنی اور جسمانی تندرستی کی طرح تھا جو کہ خود محسوس نہیں ہوتی جس کی کیفیت بیان کیجئے تو خود ستائی معلوم ہوتی ہے، اور جس کے موجود نہ ہونے یا ضائع ہو جانے کا غم بھی اکثر نہیں کیا جاتا، اس لئے کہ خود فریبی انسانیت کی گھٹی میں ملی ہوئی ہے۔

اسلامی تہذیب میں نمایاں ظاہری علامتیں خاص طور پر اس وجہ سے پیدا نہیں ہو سکیں کہ مذہب نے ہمیشہ ہموار کرتا رہا، اسلام، بجائے اس کے کہ تہذیب کا خلعت پہن کر الگ عزت کے مقام پر بیٹھ جائے، خود تہذیب کے مقام کو بدلتا اور اس کی حیثیت کو بدگمانی کی نظروں سے دیکھتا رہا۔ اس طرح وہ کبھی تہذیب کے ہم معنی، یعنی تہذیب میں گرفتار نہ ہوا، مسلمان کبھی اتنے مہذب نہ ہو سکے کہ اسلام سے غافل ہو جائیں، ان کا دین ان کی دنیا کو جھنجھوڑتا رہا، جیسے کوئی استاد نیند کے ماتے شاگرد کو۔ اس وقت بھی اگر آپ دیکھئے تو تہذیب ابھی انگریزی حکومت کا سہارا لیکر اور مغرب کی علمی ترقیوں کی قسمیں

کہا کہ مذہب کو نیچا دکھانے کی کوشش کر چکی ہے اور کامیاب نہیں ہوئی ہے۔ ہم دوسری قوموں کی طرح مذہب کو چھوڑ کر تہذیب کو پکڑ نہیں سکتے، اس وجہ سے ہم دوسروں سے کم سمجھے جاتے ہیں اور ہماری ہنسی بھی اڑائی جاتی ہے۔ لیکن تہذیب کے ناعاقبت اندیش فدائیوں کی طرح ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ ہم صرف مذہب کو جانتے ہیں تہذیب کو نہیں جانتے، اس لئے کہ پھر ہمیں ہر موجودہ تہذیب سے قطع تعلق کر کے بالکل صحیح قرآنی تعلیم کی بنیاد پر ایک نئی اور سب سے الگ، زندگی کی طرح ڈالنا ہوگی۔ یہ ممکن تو بیشک ہے، اور کوئی تعجب نہیں کہ ہماری زندگی میں آگے چل کر ایسا کوئی انقلاب ہو جو موجودہ تہذیب کی عمارت کو ڈھا کر کوئی نئی عمارت اس کی جگہ پر کھڑی کرے۔ لیکن ایسا انقلاب پیدا کرنا ہمارے بس کی بات نہیں اس لئے ہمارے واسطے یہی زیادہ مناسب ہے کہ ہم مذہب اور تہذیب کو الگ سمجھیں، مذہب کو تہذیب کی روح اور عمل کا معیار بنائیں اور اس کی آرزو دل میں رکھیں کہ یہ دونوں مل کر ایک ہو جائیں۔ اس لئے اگر میں اسلامی تہذیب کی خصوصیات بیان کرتے وقت عقیدوں کا ذکر جتنا کہ آپ کے خیال میں ہونا چاہیے نہ کروں تو اس سے آپ یہ نتیجہ نہ نکالیں کہ میں عقیدے کی اہمیت کو نظر انداز کر رہا ہوں۔ یہاں بحث صرف تہذیب سے ہے، مذہب سے نہیں، اور جو عقیدے مشترک ہیں، یعنی تہذیب میں قریب قریب اسی شکل میں پائے جاتے ہیں جیسے کہ مذہب میں، انھیں میں نے تہذیب میں شامل سمجھا ہے۔

تہذیب کے مفہوم اور عالم اسلام کی وسعت اور رنگا رنگی کا لحاظ رکھتے ہوئے اسلامی تہذیب کی چھ سات خصوصیتیں سب سے پہلے میرے خیال میں آتی ہیں۔ سب سے بڑا مرتبہ انسانیت کے اس تصور کا ہے جو اس تہذیب کی جان ہے، وہ تصور کہ جس نے انسانیت کے امتیازات کو نسل، مذہب اور مقام کا پابند نہیں رکھا، جس نے مسلمان کو آزادی دے دی تھی کہ جس ملک کو چاہے اپنا وطن بنائے، جو زبان چاہے بولے، اور ہر نسل اور مذہب کے آدمیوں کے لئے اس کی صورت نکالی کہ وہ مسلمانوں کے ساتھ مل کر رہیں۔ مسلمانوں میں آپس کی عداوتیں تھیں، لیکن یہ یا تو سیاسی تھیں یا مذہبی، تہذیبی نہیں تھیں اور انھوں نے کسی کو انسانیت سے محروم نہیں کیا۔ ہماری تہذیب کی اس خصوصیت کی سب سے اچھی مثال وہ رویہ ہے جو ہم نے یہودیوں کے ساتھ اختیار کیا جنھیں کسی نسل اور کسی مذہب کے لوگ

اپنے ساتھ رکھنا گوارا نہیں کرتے تھے اور جن سے اب تک ایسی نفرت برتی جاتی ہے کہ خدا کی پناہ۔ وہ یہودی جو مسلمانوں کے سائے میں رہے طبیعت اور اخلاق کے لحاظ سے یورپ کے یہودیوں سے مختلف یا بہتر نہیں تھے، لیکن انھیں ہمارے دین نے اہل کتاب کی حیثیت دیکر بھی رواداری کا مستحق بنایا، اور ہماری تہذیب نے انکو خدمت اور ترقی میں شریک ہونے کا پورا موقع دیا۔ یہودی تو خیر سامی نسل کے اور ایک خدا کو ماننے والے تھے، اسلامی تہذیب نے بت پرستوں کو بھی انسانیت کے کسی حق سے محروم نہیں کیا اور ان کی گمراہی کو انھیں حقیر یا ذلیل سمجھنے کا بہانہ نہیں بنایا۔

انسانیت کے بعد اسلامی تہذیب کی دوسری بڑی خصوصیت عقلیت ہے، یعنی وہ جگہ جو اس کے معیار زندگی میں عقل سلیم کو دی گئی۔ جس طرح ہم ہر آدمی کی صورت رکھنے والے کو آدمی مانتے ہیں ویسے ہی ہمارا ہمیشہ یہ عقیدہ رہا ہے کہ انسان کو اپنی طبیعت اور اپنے عمل میں توازن قائم رکھنا چاہیے، ایسا توازن کہ جو ایمان کو قائم اور مضبوط رکھے مگر انسان کو ضعیف الاعتقاد اور اوہام پرست نہ بننے دے، جو شوق اور مہارت کی بھی اور پوری قدر کرے مگر ضبط، اعتدال اور انتہا پسندی کو فوراً پہچان لے، جو انسانی زندگی کو عقیدے اور عقل کا پابند رکھے مگر رسم اور عادت کا غلام نہ ہو جانے دے۔ تہذیب کی اس خصوصیت نے مسلمانوں کو جہاں تک کہ اخلاقاً صحیح ہے آزاد کر دیا، ان کی آمد و رفت اور میل جول پر کوئی قید نہیں لگائی، جب کبھی وہ رسم رواج میں گرفتار اور عادت سے مجبور ہونے لگے تو ان کے سامنے رہائی کی ایک تدبیر پیش کر دی، اور سب سے بڑی بات یہ تھی کہ ان کی طبیعت اور ذہن میں ایک لوچ پیدا کر دی کہ جس کی بدولت وہ اپنی زندگی کو ماحول سے بہت جلد ہم آہنگ کر سکتے تھے۔ اسی عقلیت نے مسلمانوں کے دل میں تجربے اور احساسات کی اتنی وقعت رکھی کہ وہ منطق کے پھیر میں نہیں آئے، اور اگر کبھی آئے بھی تو بہت جلد اس سے نکل بھی گئے۔ اسی نے دنیداری کو ریاضت سے روکا، دنیاداری کو بے لگامی سے، اور نعمت کی قدر اور عذاب کے خوف کے دو رنگ ملا کر نہ جانے کیسی کیسی دلکش تصویریں بنائیں۔

مسلمانوں میں عقلیت پیدا نہ ہوتی اور قائم نہ رہتی اگر اسلام نے بہت بین طور پر میانہ روی اور اعتدال کی تعلیم نہ دی ہوتی۔ لیکن اسلامی تہذیب کی تاریخ دیکھیے تو علم اور عقیدے کے میدان میں عقلیت ان

لوگوں نے نہیں برتی جو کہ دینی علوم کے حامل تھے بلکہ ان لوگوں نے جنھیں خاص علمی شوق تھا یا وہ جن پر سیاسی ذمہ داریاں تھیں۔ اس کے برخلاف ہماری تہذیب کی تیسری خصوصیت "مساوات" ہرگز قائم نہ ہوتی اگر وہ ہمارے دین میں شامل نہ ہوتی، اور اسے برتے بغیر مسلمان ہونے کا دعویٰ کیا جا سکتا۔ مساوات کا عقیدہ ایسا ہے کہ جس سے سیاست اور دولت دونوں ہمیشہ بیزار رہی ہیں اور انھوں نے اسے مٹانے کی ہر طرح کوشش کی مگر اتنی کامیاب نہ ہوئیں کہ مساوات کے خلاف کوئی نظیر یا سند قائم ہو جائے۔ ابھی مساوات کا بھروسا صرف مذہب پر ہے، لیکن خدا کا شکر ہے کہ مذہب کا حکم بہت صاف اور واضح ہے، اور اسی کے ساتھ انسانیت کی قدر بھی اس طرح ہماری تہذیب میں شامل ہو گئی ہے کہ سیاست اور دولت چاہے جیسا نشہ پلا دیں، جذبۂ دینی کا ایک گھونٹ اس کا توڑ کر دیتا ہے، یا انسانیت کی قدر نشے کو آہستہ آہستہ اتار دیتی ہے۔

اسلام نے آدمیت کو معیار بنایا ہے، لیکن اسی کے ساتھ ملت اور جماعت کے احساس کو بھی لازمی ٹھہرایا ہے۔ بظاہر تو یہ ایک طرح کا تضاد ہے، لیکن اگر آپ یہ یاد رکھیے کہ انسانیت محض ایک تصور ہے اور حقیقت میں انسانی آبادی جماعتوں پر مشتمل ہے، اور ابھی تک زبان، خیالات، معاشرت اور ماحول میں ایسی یکسانی پیدا کرنے کی کوئی صورت نہیں نکلی ہے کہ جو دنیا کی تمام قومی حد بندیوں کو توڑ کر انسانوں کو ایک جماعت بنا دے، تو یہ سمجھ جانا کچھ دشوار نہیں کہ مسلمانوں کو ایک ملت بنے رہنے کی تاکید کیوں کی گئی۔ اسلامی تہذیب کی نسبت یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس نے ملت کے احساس کو خاص تقویت پہنچائی، اور سیاست تو مساوات کی طرح ملت کے تصور کو بھی ہمیشہ اپنی مصلحت کے خلاف سمجھتی رہی۔ لیکن سیاست کی کچھ بس نہ چلا، اور تہذیب کو اس پر مطمئن ہونا پڑا کہ ملت اور انسانیت کے درمیان صلح قائم رکھے، جو کہ بذات خود ایک بڑی مشکل خدمت تھی اور بہت خوبی سے انجام دی گئی۔

اسلامی تہذیب کی جو خصوصیتیں میں نے اب تک بیان کی ہیں ان میں سے ملیت مسلمانوں میں کمیاب ہو گئی ہے، اس لیے کہ مسلمان کئی سو برس سے اس کو مٹانے کی کوشش کر رہے ہیں، اور اگر وہ کسی حد تک موجود ہے تو صرف اس لیے کہ اس کے دشمن اسے اسلام سے خارج نہیں کر سکتے ہیں۔ اسلامی

تہذیب کی دو اور خصوصیتیں ہیں جو اس وقت مسلمانوں میں نہیں ہیں، بلکہ یورپ میں ہیں اور ان کا ذکر میں صرف اس سبب سے کر رہا ہوں کہ ایک زمانے میں اسلامی تہذیب کی رونق انھیں سے تھی اور ہم اب بھی چاہیں تو یورپ کی تقلید کئے بغیر اپنی تہذیب کے ان بجھے ہوئے چراغوں کو جلا کر اپنی نسل کو روشن کر سکتے ہیں۔ اسلامی تہذیب کی ان خصوصیتوں میں سے پہلی یہ تھی کہ علم حاصل کرنا انسانیت کا فرض ٹھہرایا گیا، اور اس کا یقین دلایا گیا کہ علم کی بدولت ہر طرح کی ترقی ممکن ہے۔ انسان ترقی کرتا رہا ہے اور آئندہ ترقی کرتا رہے گا۔ یہ دعویٰ اس زمانے میں بڑا انقلاب انگیز تھا جب ساری دنیا میں یہ سمجھا جاتا تھا کہ انسان کامل علم اور کامل معصومیت کی حالت سے آہستہ آہستہ گرتا رہا ہے اور عیبوں کی دلدل میں گھرتا رہا ہے۔ اب یورپی قوموں کے علمی کرشموں کو دیکھتے ہوئے اس دعوی میں کوئی وزن نہیں رہ گیا ہے۔ لیکن مسلمانوں کی جماعت میں اب بھی وہ انقلاب انگیز ہو سکتا ہے، اس لئے کہ مسلمانوں کے نزدیک اب سارا علم قرآن میں بند ہے اور قرآن کو وہ غلاف میں بند رکھتے ہیں۔

علم کے لئے جستجو، شک، تجربہ لازمی ہے، اور جس زمانے میں علم کی مشعل اسلامی تہذیب کے ہاتھ میں تھی، اس نے علم کو ہر طرح کی آزادی دی، اور علم کے شیدائیوں نے ایسی رواداری برتی اور ایسے صدمے بھی اٹھائے کہ جس کی مثال صرف یورپ کے دور جدید کی ابتدا میں ملتی ہے۔ یورپ میں اب علم اصولاً بالکل آزاد ہے، لیکن وہ سیاسی اور تہذیبی تعصبات سے خالی نہیں، اور اس نے دین سے ایسی سرد مہری اور عداوت برتی ہے کہ جس سے اخلاق کو بہت نقصان پہنچا ہے اور خود علم کو کوئی خاص فائدہ نہیں ہوا۔ مسلمانوں میں دینی علوم کے نمائندے خاص علم کے نمائندوں سے جھگڑتے اور ان سے اور کسی طرح بس نہ چلا تو مار پیٹ کر کے اپنی برتری تسلیم کرائی۔ یہ سمجھئے انسانی کمزوری تھی، ورنہ جن علوم کی پرورش اسلامی تہذیب کی گود میں ہوئی وہ خود سر اور انتشار انگیز نہ تھے، انھوں نے نہ عقیدے کی جڑ کاٹی نہ حق بات کہنے سے جھجکے، اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دینی اور دنیاوی علوم کی ہم آہنگی قائم رہی، اور انسان کی صحیح نشوونما اور ترقی کے لئے دونوں کی ضرورت تسلیم کی جاتی رہی۔

آخر میں آپ اجازت دیں تو میں اسلامی تہذیب کی ایک اور خصوصیت کا ذکر کر دوں جس کا یقین

کرنا اس زمانے کی فضا کو دیکھتے ہوئے بہت مشکل ہے۔ وہ یہ ہے کہ مسلمانوں نے بہت سی غیر تہذیبوں کی پرورش کی، صرف اس سیاسی مصلحت کے اشارے پر نہیں جو دنیا کو کاٹ کر مسلم اور غیر مسلم کے دو حصوں میں تقسیم کرنا اپنے لئے مفید سمجھتی تھی، بلکہ تہذیبی باغبانی کے ایسے شوق میں کہ جس نے نفع نقصان کا حساب رکھنا اپنی توہین سمجھا، اور صرف اپنے حسن کی رنگارنگی کو دیکھتا رہا۔ یہی وجہ ہے کہ بعض محقق جنھیں اسلامی تہذیب کی خوبیاں تسلیم کرنا منظور نہیں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اسلامی تہذیب کے فروغ کا زمانہ مسلمانوں کے سوا اور ہر تہذیب کے فروغ کا زمانہ تھا، اور اسلامی تہذیب مختلف قومی اور مقامی تہذیبوں کا ایک مجموعی نام ہے۔

اسلامی تہذیب ان تمام خصوصیات کو جو میں نے بیان کی ہیں ساتھ لیکر ہندستان آئی۔ وہ ہاتھ میں تلوار لیکر نہیں آئی جیسا کہ عام طور سے سمجھا جاتا ہے، بلکہ تجارت کا مال یا سیاحت کا شوق یا خدمت کے حوصلے لیکر آئی۔ اس کا پہلا مرکز جنوبی ہندستان کی بندرگاہیں تھیں، جہاں سے وہ آہستہ آہستہ ملک کے اندر پھیلی۔ شمالی ہندستان میں وہ شمال مغرب کی تجارتی شاہراہ سے آئی، مگر پھر امیر محمود غزنوی کے حملوں کی گرد و غبار میں وہ اسی طرح غائب ہو گئی جیسے کہ خوشبو کسی آندھی میں۔ لیکن امیر محمود کے ساتھ استاد البیرونی کا بھی ہندستان میں آنا ہوا، اور غالباً تہذیب کے کسی سچے قدرداں کو یہ ماننے میں تامل نہ ہوگا کہ ان کی کتاب الہند تہذیب کی ایسی خدمت ہے کہ جو سلطان محمود کی پیدا کی ہوئی عداوتوں کی تلافی کر سکتی ہے۔ بہرحال، عداوتیں اور لڑائیاں تاریخ ہی میں زندہ رہیں، نسل انسانی انھیں بہت جلد بھول گئی، اور ہندستان کا غرب کے ملکوں سے تعلق بڑھتا ہی رہا۔ بارہویں صدی کے آخر میں، جب محمد غوری کی فتوحات نے شمالی ہندستان میں مسلمانوں کی حکومت کے لئے میدان صاف کر دیا تو شیخ معین الدین چشتی بھی ہندستان تشریف لائے اور انھوں نے خدمت اور تبلیغ کا کام اسی شہر سے شروع کیا جو کہ سب سے ممتاز راجپوت سلطنت کا مرکز تھا، اور جس پر قبضہ کرنے کے لئے ہندو مسلمان دونوں اپنا خون بہا چکے تھے۔

مسلمان جب ہندستان میں آئے تو ہندستانیوں میں سیاسی حس بہت کم تھا، مگر مذہبی حس بہت قوی تھا، اور اسی وجہ سے ہم اسلام کا رد عمل سب سے پہلے ہندستان کی مذہبی زندگی میں دیکھتے ہیں۔ آٹھویں اور نویں صدی میں شری شنکر آچاریہ کی اصلاحی تحریک نے مقدس کتابوں کو وہی رتبہ دیا جو کہ ہم قرآن کو دیتے ہیں یعنی

ان کو الہامی مانا، اور ان کی نسبت یہ دعوی کیا کہ وہ حرف بحرف صحیح ہیں اور ان میں کوئی تضاد نہیں پایا جاتا۔ اسی تحریک نے بدھ متیوں، جینیوں، جوگیوں اور برہمنوں کی تعلیمات کو جو درشن یعنی حقیقت سے روشناس ہونے کے چھ مختلف مگر برابر کی قدر رکھنے والے طریقے ہیں، عقائد کے اس انتشار کو دور کیا جو اب تک پایا جاتا تھا اور دینی تعلیم میں وہ یک جہتی اس طرح سے پیدا کی گئی تھی اسے بدھ متیوں سے جاترا یعنی زیارت کا رواج اور جینیوں سے اہنسا کا عقیدہ لیکر اور مضبوط کیا۔ امیر محمود نے جب ہندستان پر حملے کئے تو میدان جنگ میں ان کا مقابلہ کرنے والا کوئی نہ تھا، لیکن اسلام اور اسلامی تہذیب کی طاقت آزمانے کے لئے ہندو دھرم اور ہندو جاتی یعنی ملت موجود تھی، اور بعد کو جو تحریکیں اٹھیں وہ انھیں کی کشمکش کا نتیجہ تھیں۔

میں یہاں پر ان اثرات پر تفصیل سے بحث نہیں کر سکتا جو اسلامی تہذیب نے ہندستانیوں کی ذہنیت پر ڈالے، لیکن یہ تو آپ سب جانتے ہیں کہ انسانیت اور مساوات کے جو پختہ عقیدے وہ اپنے ساتھ لائی تھی انھوں نے ذات کے اس تصور کو جو یہاں ایک اٹل قانون بن گیا تھا فلسفے اور مذہب سے نکال باہر کیا اگرچہ رواج کو بدل نہ سکی۔ اس نے مسلمانوں اور ہندوؤں کے درمیان اتحاد عمل کی صورت پیدا کی، جسے دونوں کے مذہب نہیں تو مذہبی منطق گوارا نہیں کر سکتی تھی۔ اس نے بھگتی کے طریقوں کو، اپنشدوں کے فلسفے کو، ہندستان کی موسیقی اور فنون لطیفہ کو ایسا سراہا، صنعتوں کی اس طرح دل کھول کر سرپرستی کی اور ہندو معاشرت میں جو کچھ ضروری معلوم ہوا اس کو ایسی خوشی سے اختیار کیا کہ اسلامی تہذیب بہت جلد ہندستانی تہذیب بن گئی۔ ہندستان میں رواج کی اتنی قدر ہے کہ اسلامی تہذیب نے بہت کیا اگر معقولیت کے تصور کو قائم رکھا، اور زندگی اور معاشرت میں نمایاں طور پر نہیں تو کم از کم شاعری میں اسے ہر اور سنگ پر بھاری کر دیا۔ دنیاوی علوم کا نہ یہاں شوق پھیلا نہ انھیں کوئی ترقی دی جا سکی، لیکن تعلیم کا ایک نصاب اور شائستگی کا ایک ایسا معیار عام کر دیا گیا کہ جس نے تہذیب کو زوال سے بچایا اور ہر علم، فن اور ہنر کی قدر قائم رکھی۔

لیکن ہندستان کی اسلامی تہذیب کے ماننے والوں میں سے تمام ہندو اور بہت سے مسلمان اس کی شکایت کرتے رہے کہ اس تہذیب نے ہندستان میں گھر تو بنا لیا ہے مگر مسلم اور غیر مسلم کا امتیاز مٹانے اور اسلام سے اپنا رشتہ توڑنے پر تیار نہیں، معمولاً پوری رواداری برتتی ہے مگر کبھی کبھی اسلام کو حقیقت کا

واضح نظر کہ کرم ہر غیر فلسفے اور عقیدے سے منہ پھیر لیتی ہے۔ کبیر صاحب کے کلام میں یہ شکایت اکثر ملتی ہے' اور غالباً وہی اکیلے نہیں بلکہ اور جتنے غیر مسلم مصلح ہندستان میں پیدا ہوئے وہ سب اپنے آپ کو مسلمان کہتے اگر مسلمانوں نے انسانیت اور مساوات سے عقیدت رکھنے کے باوجود مومن اور مشرک کے فرق پر زور نہ دیا ہوتا اور اگر وہ گوشت کھانا چھوڑ دیتے۔ لیکن اسلام مومن اور مشرک کے فرق کو نظر انداز کر کے پھیلایا جاتا، تو یقیناً اس کی کایا پلٹ ہو جاتی' وہ یہاں کے مذہبی فرقوں میں سے ایک فرقہ بن جاتا' علم' معقولیت اور فطرت کا کھایا ہوا نہ رہتا بلکہ رسم رواج اور قدامت پرستی پر بھروسا کرتا' مسلمانوں کے سامنے کوئی معیار نہ رہتا اور ان کی اصلاح کی کوئی صورت نہ ہوتی۔ اس میں نقصان صرف مسلمانوں کا نہ ہوتا بلکہ ہندستان کا بھی ہوتا' اس لئے کہ انسانیت' عقلیت' مساوات ایسے تصور نہیں ہیں کہ ایک مرتبہ دل میں سما جائیں تو پھر وہاں سے نکلنے کا نام نہ لیں۔ تنگ نظری' جہالت' اوہام پرستی' بزرگوں کی پوجا' دولت کی پوجا' اصل میں تو یہ ہیں جو انسان کی طبیعت کو روگ کی طرح لگ جاتے ہیں یا گرد کی طرح دل کے آئینے پر جم جاتے ہیں اور بڑی مشکل سے دور ہوتے ہیں۔ ملت اسلامی کو غیر مسلموں سے الگ رکھنے' مومن اور مشرک کے فرق کو ضد کر کے قائم رکھنے اور شرعی قانون کو برابر حکومت کے اختیار اور رسم رواج کے اثر سے بالا اور بالاتر قرار دینے کے باوجود بھی آپ دیکھئے تو ہماری معاشرت اسلامی قانون سے بہت منحرف ہو گئی ہے' ہم نے عورتوں کے سارے حق مار لئے ہیں' برادری اور ذات کو دیکھ کر شادی بیاہ کرتے ہیں' نوکروں کو اپنے ساتھ کھلاتے نہیں' اپنا سا بناتے نہیں' اپنے برتنوں میں پانی نہیں پینے دیتے۔ اخلاق کو اور جو نقصان ہوا ہے اس کا کوئی ذکر ہی نہیں۔

انگریزی حکومت قائم ہونے سے پہلے ہماری معاشرت ہندو معاشرت کے رنگ میں رنگ گئی تھی' لیکن قرآن کی تعلیم کا معیار موجود تھا۔ انگریزی حکومت اور اس سے بھی زیادہ انگریزی تعلیم نے ہم کو ایک ایسے پھیر میں ڈال دیا ہے کہ جس سے نکل جائیں تو سمجھئے جان بچی۔ آپ مانیں یا نہ مانیں' سچ یہ ہے کہ اسلامی تہذیب کی دو بڑی خصوصیتیں' عقلیت اور علم کی پیاس ہمیں ورثے میں نہیں ملیں بلکہ یورپ والوں کو' اور اسی ورثے کی بدولت انھوں نے اتنی ترقی کی ہے کہ اب ساری دنیا ان کی ہو گئی ہے۔ اب یورپ

تہذیب کے سب سے کارگر ہتھیار ہیں، اور ہم اسلامی تہذیب کو بچا نہیں سکتے جب تک کہ ہم اپنے اندر یہ دونوں صفتیں پھر سے پیدا نہ کریں۔ ہمارے دیس کے بھائیوں نے، جنھوں نے اسلامی تہذیب کے بہت سے اثرات قبول نہیں کئے تھے، اور جو اب اس سے انکار کرتے ہیں کہ ان کا ہندوستان کی مشترک تہذیب میں کوئی حصہ تھا، یورپی تہذیب کو اپنا کر بظاہر ہم سے بہت آگے نکل گئے ہیں۔ ان میں آزاد خیالی جو موجودہ معیار کے لحاظ سے ہر مہذب آدمی میں ہونا چاہئے، مگر مسلمانوں میں عام طور پر نہیں ہے۔ وہ ملت اور ملت کے قانون کو چھوڑ کر جمہور بن گئے ہیں اور جمہوری طریقے پر معاشرتی قانون بناتے ہیں اور بدلتے رہنا چاہتے ہیں، ہم نہ اپنے دین کو چھوڑتے ہیں نہ اپنے شرعی قانون کو، نہ ملت کے خیال کو اور نہ اسلامی تہذیب کی محبت کو۔ اگر ہم نے یہ مسلک خالی ضد میں اختیار کیا ہوتا تو معاملہ بہت آسان ہوتا، اور ہمارے لئے اس کی کوشش کرنا کہ تعلیم جلد پھیلے اور جہالت دور ہو کافی ہوتا۔ مشکل تو یہ ہے کہ دنیا میں اور ملک میں ہماری حیثیت کچھ بھی ہو، ہماری کوئی سنے یا نہ سنے، بات ہم ہی ٹھیک کہتے ہیں، کہ تہذیب اور معاشرت کو مذہب کا سہارا چاہئے، علم کو راہ پر رکھنے کے لئے عقیدہ چاہئے، سیاست کو قابو میں رکھنے کے لئے ملت کا احساس، انسانیت کو معیار اور اخلاق اور مذہب کی فرماں روائی چاہئے۔ ہم عقلیت کے نام سے عقل کی پرستش نہیں کرنا چاہتے، بندہ سے رشتہ جوڑنے کی خاطر خدا سے رشتہ توڑنا نہیں چاہتے، آدمی بننا چاہتے ہیں مگر ایسی تہذیب نہیں چاہتے کہ جس کا دیوتا نفس پرستی ہو۔ ہماری مشکل وہی ہے کہ جو ہمیشہ سے آدمیت کی مشکل رہی ہے۔

اسلامی تہذیب کا معیار میانہ روی اور اعتدال ہے، اس لئے آپ کو تعجب نہ ہونا چاہئے اگر میں عرض کروں کہ اس وقت ہمارا فرض ہے کہ اپنے دل سے ضد اور غصہ بالکل نکال دیں اور ٹھنڈے دل سے اس پر غور کریں کہ ہندوستان میں اسلامی تہذیب کو سلامت رکھنے کے لئے ہم کو کیا ہونا چاہئے اور کیا کرنا چاہئے۔

ظاہر ہے اسلامی تہذیب کی بقا کی سب سے پہلی شرط یہ ہے کہ ہمیں اس کے صحیح اور اچھے ہونے کا پورا یقین ہو، ہم دل سے مانتے ہوں کہ انسانیت قوم اور نسل پرستی پر غالب آنے کی، معقولیت اور اعتدال پسندی کا مسلک ایک نہ ایک دن وہم پرستی اور جہالت اور انتہا پسندی کی بھول بھلیوں کے

ہامر پھیلا دے گا۔ علم ایک طرف انسانی زندگی کو آسان کرتا، اور دوسری طرف نجات کی راہ کو صاف دکھاتا رہیگا۔ لیکن یہ جو اسلامی تہذیب کا نصب العین ہے، اسے بغیر سمجھے، ان لفظوں اور زبانی عقیدت سے ہم حاصل نہیں کر سکتے۔ ہم کو دیکھنا چاہیے کہ وہ کن اجزا سے بنا ہے، اور ہم انھیں کو اپنے عمل میں یکجا کرکے حقیقت کی کسوٹی پر پرکھنا چاہیے۔ اس لئے آپ اجازت دیں تو میں اس وقت کے چند اہم رجحانات پر بحث کرکے اپنا مطلب صاف کر دوں۔

میں اسے بالکل صحیح اور بہت اچھا سمجھتا ہوں کہ مسلمان اس وقت اس پر اصرار کر رہے ہیں کہ وہ ایک ملت اور ایک تہذیبی جماعت ہیں، کیونکہ یہ دینی اور تہذیبی آئین کو محفوظ رکھنے کے لئے لازمی ہے، لیکن مجھے کسی طرف اسلامی ملت اور تہذیب کے تصور کو غیر مسلموں یا خود مسلمانوں کے لئے مفید اور ان کی ترقی کا ذریعہ بنانے کی خواہش اور کوشش نظر نہیں آتی۔ ملت کا احساس پچھلے چند دنوں کا مہمان ہے اگر وہ ملت کے افراد میں سچی محبت، خدمت کا شوق اور خدمت کی استعداد پیدا نہ کرے بلکہ افراد کی خود غرضیوں کے لئے ایک آڑ یا ان کے نکمے پن کے لئے بہانہ بنا رہے۔ انسانیت کے جس معیار کو ہم مانتے ہیں وہ تو یہ چاہتا ہے کہ ہم اپنوں کی ہر ضرورت پوری کرکے دوسروں پر احسان کرنے کے موقعے نکالیں۔ ہماری ملت کے افراد اپنا حق وصول کرکے اس قدر مطمئن ہو جاتے ہیں کہ فرض ادا کرنے کی نوبت نہیں آتی۔ یہی سبب ہے کہ دوسری جماعتیں ہماری اجتماعی اغراض پر بھی ذاتی اغراض کا شبہ کرتی ہیں، اور ہم اپنی ملت کا الگ وجود تسلیم کرانا چاہتے ہیں تو یہ سمجھا جاتا ہے کہ ہم جمہوریت کے آداب برتنے سے انکار کرتے ہیں۔

حقیقت میں ہم جس چیز کا مطالبہ کرتے ہیں وہ نہ ہمیں کوئی دے سکتا ہے نہ ہم سے لے سکتا ہے، ہم اگر خدمت کا وہ حق ادا کریں جسے ہمارے دین نے عبادت کا مرتبہ دیا ہے، علم حاصل کرنے اور پھیلانے کا فرض جیسا کہ چاہیے انجام دیں تو ہماری ملت خود بخود بنی رہے گی، اور اس کے خادموں کے سامنے ہمارا دینی اور تہذیبی نصب العین بھی رہے گا، جس کی قدر دراصل تجربہ اور انسانی طبیعت اور زندگی کی اونچ نیچ سے واقفیت پیدا کرتی ہے۔ اس زمانے میں جب کہ جہالت اور اوہام پرستی ہم کو گھیرے ہوئے تھی اور ہمیں

ڈر تھا کہ ہم اس میں گم ہو جائیں گے، مومن اور مشرک کے فرق کو نظروں کے سامنے رکھنا ضروری تھا، اس وقت جبکہ غیر مسلموں میں تعلیم پھیل رہی ہے، وہ رسمیں توڑی جا رہی ہیں جنھوں نے زندگی کو جکڑ رکھا تھا اور عقل کی اتنی قدر ہو گئی ہے کہ مذہب بھی کہیں کا نہیں رہا ہے تو ہمارا اس پر اصرار کرنا کہ ہم سب سے الگ ہیں خود ہمارے آئین کے خلاف پڑ سکتا ہے۔ ہماری تہذیب کی قابل قدر خصوصیات بڑی حد تک عام تہذیب میں شامل ہو گئی ہیں، اب ہماری ملت صرف اس طرح ملت بنی رہ سکتی ہے کہ وہ اپنے افراد کی زندگی اور عمل میں وہ فضیلت ظاہر کرے جو اسے اسلام کی بدولت حاصل ہے۔

اسلام نے میانہ روی اور اعتدال کی جو تعلیم دی ہے وہ ہمارے لئے مصلحت اندیش ہونا لازمی کرتی ہے۔ ہمارے لئے یہ کافی نہیں ہے کہ اپنی بھلائی کی فکر کریں، ہمارے ذمے تو اسلام کی تبلیغ کرکے، یعنی اس کی تعلیم کو ہر تعلیم سے زیادہ موثر اور مفید ثابت کرکے دنیا کو نجات کا راستہ دکھانا ہے۔ یہ مقصد بغض، حسد، کینے اور ضد سے حاصل نہیں ہو سکتا، تنگ نظری، خود غرضی اور خوف آپ اپنے پیر پر کلہاڑی مارتا رہتا ہے۔ ہم میں تو نوع انسانی کی ایسی سچی خیر خواہی ہونا چاہیے کہ جو دھوکا کھائے اور باز نہ آئے، جو صدمے اٹھانے سے اور پختہ ہو۔ اگر یہ نہیں ہو سکتا تو ہمیں کم از کم اپنوں پر اعتبار ہونا چاہیے، اور ہر شخص کو جو نظام خلوص کے ساتھ خدمت کا ارادہ رکھتا ہو سہارا دینا چاہیے۔ وہ جہاد جو اسلام اور مسلمانوں کی حفاظت کی آخری تدبیر ہے اس وقت روا نہیں کیا جا سکتا۔ اس وقت کا صحیح جہاد تو ایسی مصلحت اندیشی ہے جو افراد کی استعداد کو ملت کی شیرازہ بندی کا ذریعہ بنائے، اور قوم کی خدمت کو ملت کے الگ وجود کا سہارا۔ ظاہر ہے کہ اس میں خطرے بہت ہیں، لیکن اسلامی تہذیب تو خطروں میں پلی ہے۔ اور اس کا کیا علاج ہے کہ مشیت ایزدی نے قدر اسی چیز کی بڑھائی ہے جو مشکل سے ہاتھ آئے اور آسانی سے ضائع ہو جائے۔ اسلامی تہذیب کی بقا کا مصلحت اندیشی پر منحصر ہونا کوئی تعجب کی بات نہیں جب قدرت کو موتی جیسی دولت رکھنے کے لئے سیپ کے نازک سینے کے سوا کچھ نہ ملا ہو۔

("جامعہ" جنوری ۱۹۳۹ء)

تازہ دانشوری: شاعری

احمد فراز

نعت بحضور سرورِ کائنات

مرے رسولؐ کہ نسبت تجھے اجالوں سے
میں تیرا ذکر کروں صبح کے حوالوں سے

نہ میری نعت کی محتاج ذات ہے تیری
نہ تیری مدح ہے ممکن مرے خیالوں سے

تو روشنی کا پیمبر ہے اور مری تاریخ
بھری پڑی ہے شبِ ظلم کی مثالوں سے

ترا پیام محبت ہے اور میرے یہاں
دل و دماغ ہیں پُر نفرتوں کے جالوں سے

یہ افتخار ہے تیرا کہ میرے عرش مقام
تو ہمکلام رہا ہے زمین والوں سے

مگر یہ مفتی و واعظ یہ محتسب یہ فقیہ
جو معتبر ہیں فقط مصلحت کی چالوں سے

خدا کا نام تو بیچیں مگر خدا نہ کرے
اثر پذیر ہوں خلقِ خدا کے نالوں سے

نہ میری آنکھ میں کاجل نہ مشکبو ہے لباس
کہ میرے دل کا ہے رشتہ خراب حالوں سے

ہے ترش رو مری باتوں سے صاحبِ منبر
خطیبِ شہر ہے برہم مرے سوالوں سے

مرے ضمیر نے قابیل کو نہیں بخشا
میں کیسے صلح کروں قتل کرنے والوں سے

وہ سادہ دل ہیں کہ تشنہ دہن جو رکھتے ہیں
امیدِ آبِ بقا زہر کے پیالوں سے

میں بے بساط سا شاعر ہوں پر کرم تیرا
کہ باشرف ہوں قبا و کلاہ والوں سے

(نیرنگِ خیال راولپنڈی، گولڈن جوبلی نمبر ۱۹[illegible]ء)

احمد ندیم قاسمی
۴۵۔ اے۔ مزنگ روڈ۔ لاہور، پاکستان

تسلسل

(بارشوں اور سیلابوں کے تناظر میں)

اب کے برسات عجب طور سے گزری مجھ پر
بارشِ سنگ نے دھرتی کو دھنک ڈالا ہے
بوندیں یوں گرتی ہیں فولاد کی چادر پہ چٹانیں جیسے
دو رنگ پھیلتی وسعت میں جو تصویریں بنائی تھیں کسانوں نے

ہری ___ زرد ___ سنہری ___ بھوری
ان میں در آئی ہیں معصوم لہو کی دھاریں
اور انسان ___ وہ تخلیق کا شہکارِ عظیم
اس کے تو چیتھڑے اُڑتے ہوئے دیکھے میں نے

کچھ بزرگوں نے یہ ارشاد کیا ہے
کہ یہ سب قہرِ خداوندی ہے!
اور کل، خواب میں جب
خالقِ ارض و سماء سے مڈبھیڑ ہوئی، تو میں نے

سجدے کے بعد ادب سے یہ شکایت کر دی
"تو فقط قہر نہیں، مہر بھی ہے
پھر یہ شاداب زمینوں کے ادھڑتے ہوئے بخیے کیا ہیں؟"

اور آفاق در آفاق اُمڈتی ہوئی آواز کی یہ گونج نئی دامانِ سماعت پہ گری
پھول جس شاخ پہ مرجھاتا ہے
پھر اسی شاخ پہ اُگ آتا ہے!

(کتاب نما - مارچ ۹۵ء)

احمد ندیم قاسمی

ایک پل ایسا بھی آجاتا ہے

زخم پر زخم دیے جاتے ہو
نہ جھجکتے ہو نہ شرماتے ہو
وار پر وار کیے جانا بھی
زخم دینا بھی، نہ پچھتانا بھی

تم کو معلوم نہیں ہے شاید
زخم کھانے کی بھی حد ہوتی ہے
ایک پل ایسا بھی آجاتا ہے
زخم دیتا ہوا جلّاد کا ہاتھ
اُٹھ کے نیچے نہیں آپاتا ہے
ایک مفلوج کے بازو کی طرح
حشر تک کے لیے تھم جاتا ہے
آنے والی کئی نسلوں کے لیے
ایک عبرت کی علامت بن کر
صفحۂ وقت پہ جم جاتا ہے

(خدابخش لائبریری جرنل'، ۵۷-۶۲)

احمد ندیم قاسمی

جس در پر دستک دوں، اس کا در ہوتا ہے
حادثہ میرے ساتھ یہی اکثر ہوتا ہے

اب کے برس تو درد کچھ اتنے عام ہوئے ہیں
جو دامن تھاموں، اشکوں سے تر ہوتا ہے

روتے بچے کو میں اگر اک بار ہنسا لوں
جبرِ زمانہ میری ٹھوکر پر ہوتا ہے

اس کا تبسم، جیسے دہانِ زخم کھلا ہو
جس کے ضمیر میں چھپا ہوا خنجر ہوتا ہے

آئینہ تو دیکھو، اے بے چہرہ لوگو!
انسانوں کے شانوں پر تو سر ہوتا ہے

ایک مذاق ہے، دشت کی پہنائی کے مقابل
دیواروں میں گھرا ہوا جو گھر ہوتا ہے

سناٹوں کی گونجیں بھی پیاری ہوتی ہیں
یہ اندازہ، زنداں میں جا کر ہوتا ہے

ہر انساں کا وقار، امانت ہر انساں کی
ہر انساں میں ایک نہ اک جوہر ہوتا ہے

(ادبیات ۱۶/۴ ۱۹۹۱ء)

اسلم انصاری
ملتان

مرے عزیزو، تمام دکھ ہے

[گوتم کا آخری وعظ]

مرے عزیزو،
مجھے محبت سے تکنے والو،
مجھے عقیدت سے سننے والو،
مرے شکستہ حروف سے اپنے من کی دنیا بسانے والو،
مرے الم آفریں تکلم سے انبساطِ تمام کی لازوال شمعیں جلانے والو،
بدن کو تحلیل کرنے والی ریاضتوں پر عبور پائے ہوئے نگھوں کو تجے ہوئے بے مثال لوگو،
حیات کی رمزِ آخریں کو سمجھنے والو، — عزیز بچو، — میں بجھ رہا ہوں
مرے عزیزو، میں جل چکا ہوں، —

مرے شعورِ حیات کا شعلۂ بہماں تاب بجھنے والا ہے
میرے کرموں کی آخری موج میری سانسوں میں گھل چکی ہے
میں اپنے ہونے کی آخری حد پہ آ گیا ہوں
— تو سن رہے ہو، مرے عزیزو، میں جا رہا ہوں
میں اپنے ہونے کا داغ آخر کو دھو چلا ہوں
کہ جتنا رونا تھا، رو چلا ہوں

مجھے نہ اب انت کی خبر ہے نہ اب کسی چیز پر نظر ہے
میں اب تو صرف اتنا جانتا ہوں کہ نیستی کے سکوتِ کامل کے،

جہلِ مطلق — (کہ علمِ مطلق ہے) — جہلِ مطلق کے
بحرِ بے موج سے ملوں گا تو انت ہو گا
اِس التباسِ حیات کا، جو تمام دُکھ ہے!
میں دُکھ اُٹھا کر — مرے عزیزو — میں دُکھ اُٹھا کر
حیات کی رمزِ آخریں کو سمجھ گیا ہوں: تمام دُکھ ہے
وجُود دُکھ ہے، وجُود کی یہ نمود دُکھ ہے
حیات دُکھ ہے، ممات دُکھ ہے
یہ ساری موہوم و بے نشاں کائنات دُکھ ہے

شعُور کیا ہے؟ اِک التزامِ وجُود ہے اور وجُود کا التزام دُکھ ہے
جُدائی تو خیر آپ دُکھ ہے، ملاپ دُکھ ہے
کہ مِلنے والے جُدائی کی رات میں مِلے ہیں، یہ رات دُکھ ہے
یہ زندہ رہنے کا، باقی رہنے کا شوق، یہ اہتمام دُکھ ہے
سکوت دُکھ ہے کہ اس کے کربِ عظیم کو کون سہہ سکا ہے
کلام دُکھ ہے کہ کون دنیا میں کہہ سکا ہے جو ماورائے کلام دُکھ ہے
یہ ہونا، دُکھ ہے، نہ ہونا دُکھ ہے، ثبات دُکھ ہے، دوام دُکھ ہے،
مرے عزیزو، تمام دُکھ ہے!

اپریل ۱۹۷۲ء

(بشکریہ: لطیف الزماں خاں) "خواب و آگہی" (۱۹۸۶ء)

باقر مہدی

فاشزم

جس کا اندیشہ تھا مدّت سے مجھے
آخر آ ہی گیا وہ روزِ حساب — !
ہر طرف پھیل گئی ایک طرح کی دہشت
سب ہیں خاموش، فغاں کون کرے!

کون حاکم ہے کہ لرزاں ہیں غریب
آگ اور خون کی ہولی ہوئی !
جے ہو، جنگل کے قوانین کی جے کار کرو!
گاندھی نہرو کی بھلا یاد کسے آئے گی ؟
کون کہتا ہے کہ یہ ملک ہے آدرشوں کا

حشر کا روز ہے سب اپنی وصیت لکھو
جانے کل کیا ہو ہر اک سمت ہیں بھگوے جھنڈے!
اور مسند پہ ہیں قابض وہ پرانے قاتل
چھپ کے بیٹھے ہیں کہاں اپنے نرالے "ملاّ" ؟

خوف کا راج ہے ہٹلر کا زمانہ آیا
اب تو ہر کافر و دیندار "یہودی" ہوگا!
فیصلہ وقت کے ہاتھوں میں ہے
میں کیا بولوں — !

(سیاہ/سیاہ)

ڈاکٹر غلام حسین اظہر

تنویر سپرا کے "لفظ کھردرے"

اُردو کے نامور شاعر تنویر سپرا کا یہ مجموعہ کلام پہلی بار ۱۹۸۵ء میں چھپا۔ اب اس کا تیسرا ایڈیشن ۱۹۹۲ء میں نکلا ہے۔

مضمون خشک، تلخ زباں، لفظ کھردرے
نازک سماعتوں پہ مرے شعر بار ہیں

———

مسافت میں نہیں حاجت اسے چھتنار پیڑوں کی
بیاباں کی دہکتی گود میں جو شخص پلتا ہے

———

اس بار جنوں مصلحت آثار نہیں ہے
یا سر نہیں یا جبر کی دیوار نہیں ہے

———

اے تنویر سپرا کاٹ پھینکو اپنے شانوں سے
جو ہر چوکھٹ پہ جھک جائے وہ سر اچھا نہیں ہوتا

———

لہو کی وردیاں تنویر سپرا اجنبی ہوں گی
اگر شہر شرافت کو بچانا ہے رذیلوں سے

———

یہ لفظ ہیں لفظوں سے کہیں بھوک مٹی ہے
منشور کی سوغات نہیں چاہیے مجھ کو
مخلص ہو تو تقسیم کرو زر کو ابھی سے
وعدوں کی سیہ رات نہیں چاہیے مجھ کو
جو صرف چھلکتے ہوئے دریاؤں پہ برسے
تنویر وہ برسات نہیں چاہیے مجھ کو

———

آج بھی سپرا اس کی خوشبو مل مالک لے جاتا ہے
میں لوہے کی ناف سے پیدا جو کستوری کرتا ہوں

———

سپرا بلیک میں ملیں تو خرید لا
دو چار قہقہے لب رنجور کے لیے

(مخزن جولائی۔ دسمبر ۱۹۹۳ء)

تیری قامت کی درازی سے گلہ ہے سب کو
ورنہ لوگوں سے ترا شہر میں جھگڑا کیا ہے

(منشور۔ جولائی ۱۹۹۳ء)

●●

سردار جعفری
۱۰۔ سیتا محل۔ بوس بی
پیٹٹ روڈ۔ بمبئی

غزل

ہوسِ دل ہے کہ رقصِ مہ و سال اور ابھی
لطفِ معشوقۂ خورشید جمال اور ابھی

در نہ ہو بند ابھی شوق کے میخانے کا
جامِ جم اور ابھی جامِ سفال اور ابھی

اک غزل اور کسی دشمنِ جاں کی خاطر
وہی آتش کدۂ ہجر و وصال اور ابھی

بس ٹھہرنے ہی کو ہے درد کے شعلے کا جمال
چشمِ مظلوم میں تھوڑا سا جلال اور ابھی

کتاب نما مارچ ۵۵

ڈاکٹر سعید اختر دُرانی

دُکھ کا دُودھ

مَیں ہوں گوالا ، مَیں ہوں گوالا
دُکھ کے دُودھ کی دھاریں
میرے ہاتھوں جاری
ہے کوئی پینے والا ؟
دُکھ کے دُودھ کا امرت ، مورکھ
تیرے سارے سُوکھے پَودے
پھر سے کرے شاداب
تیری سوکھی دھرتی اُگلے
موتی موتی پھول چنبیلی
لعلوں لعل گُلاب
دُکھ کے رس سے سُوکھی مٹی
ہرے کی سیراب
دُکھ کے باج ہیں نَیناں اندھے
اور کُل جگ سُنسان
دُکھ کا امرت پی کر جُھومیں
گوپی کے سُکھ سے سوتے
میٹھے میٹھے ، دِھیمے دِھیمے
دُکھ کا امرت پی کر جب وہ آنکھیں مُوند کے کھولے
دھنک کے ساتوں رنگ دکھائے چترکار وِدوان
دُکھ سے پُھوٹے گیان دھیان کی گنگا
دُودھ سے اس کے سُوبھا گیان جلوان
مَیں ہوں گوالا ، مَیں ہوں گوالا ——
دُکھ کے دُودھ کی دھاریں
میرے ہاتھوں جاری
ہے کوئی دُودھ آدھاری ؟
میں ہوں گوالا ، میں ہوں گوالا
ہے کوئی پینے والا ؟

(خدابخش لائبریری جرنل ۶۳-۶۸) ••

ضیا جالندھری

ہم

بچھی ہوئی ہے بساط کب سے
زمانہ شاطر ہے اور ہم
اس بساط کے زشت و خوب خانوں میں
دستِ نادیدہ کے اشاروں پہ چل رہے ہیں
بچھی ہوئی ہے بساط ازل سے
بچھی ہوئی ہے بساط جس کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا ہے
بساط ایسا خلا ہے جو وسعتِ تصور سے ماورا ہے
کرشمۂ کائنات کیا ہے
بساط پر آتے جاتے مُہروں کا سلسلہ ہے

بساطِ ساکت ہے وقتِ مطلق

بساط بے جنبش اور بے حس ہے
اپنے مہروں سے لاتعلق ہے
اس کو اس سے غرض نہیں ہے
کہ کون جیتا ہے
اور کس نے شکست کھائی

وجودِ حادث، وجودِ مُہرے

بساطِ ساکت کی وسعتوں میں
زمین، اہلِ زمین، افلاک، اہلِ افلاک
اپنی اپنی معینہ ساعتوں میں ایسے گزر رہے ہیں
کہ جیسے آنکھوں سے خواب گزریں

بساط پر جو بھی ہے
وہ ہونے کی مہلتوں میں اسیر
پیہم بدل رہا ہے
وجود وہ حدّتِ رواں ہے
جو منتشر ہیئتوں میں باقی ہے
اور اس کو فنا نہیں ہے

جہاں پہاڑوں کے آسماں بوس سلسلے ہیں
وہاں کبھی بحر موج زن تھے
جہاں بیاباں میں ریت اُڑتی ہے
بادِ سموم گونجتی ہے

وہاں کبھی سبزہ زار و گلگشت کا سماں تھا
بلند و بالا، حقیر و ہیچ
اِس شکست و تعمیر کے تسلسل میں بہہ رہے ہیں
شکست و تعمیر کے تسلسل میں تو ہے، میں ہُوں

ہم ایسے ٹھہرے
جنھیں اراثے دیے گئے ہیں
پہ جن کی توفیق پر حدیں ہیں
جنھیں تمنا کے رنگ دِکھلا دیے گئے ہیں
مگر وسیلوں پہ قدغنیں ہیں
جنھیں محبت کے ڈھنگ سِکھلا دیے گئے ہیں
پہ دست و پا میں سلاسل نو بنو
تو گردن میں طوق پہنا دیے گئے ہیں

جو ہے جواب تک ہُوا ہے، جو ہو رہا ہے
اُس سے رُکے مُعجز ہے
کوئی جو چاہے
کہ عہدِ رفتہ سے ایک پَل پھر سے لوٹ آئے
کہا ہوا لفظ اَن کہا ہو سکے
تو اُس آرزو کا حاصل وہ جانتا ہے
بہت سہی اختیار و امکاں
مگر ہواؤں کے سامنے
برگ و خس کی تاب و مجال کیا ہے

نمو نے غنچہ میں اُس کا اپنا کمال کیا ہے

تری نگاہوں میں تیرا غم کوہ سے گراں تر ہے
تو سمجھتا ہے
تیرے سینے کے سُرخ لاوے سے
شہر و قریہ پگھل رہے ہیں
خزاں زمستاں تری اُداسی کے آئینے ہیں
تو مشتعل ہو تو زلزلوں سے زمین کانپے
تجھے گماں ہے
کہ گُل کِھلے ہیں ترے تبسم کی پیروی میں

یہ پھول کو اختیار کب تھا
کہ کون سی شاخ پر کِھلے
کون کُنج میں مسکرائے
اور کِن فضاؤں میں خوشبوئیں بکھیرے
نحیف شعلہ جمال کونپل
جو دستِ نازک کی نرم پوروں سے دھیرے دھیرے
دریچۂ شاخ کھول کر
صبح کی سپیدی میں جھانکتی ہے
یہ سوچتی ہے
کہ باغ سارا اُسی کے دم سے مہک رہا ہے
اُسی کے پرتو سے گوشہ گوشہ دمک رہا ہے
اُسی کے دیدار میں مگن

خوشبوؤں سے بوجھل ہواؤں میں
شوخ تتلیاں رقص کر رہی ہیں

وہ بے خبر ہے
کہ شاطرِ وقت کی نظر میں
کوئی اکائی
شجر حجر ہو کہ ذی نفس ہو
نظامِ کُل سے الگ نہیں ہے
وہ یہ نہیں جانتی کہ ہستی کے کارخانے میں
اس کا ہونا نہ ہونا بے نام حادثہ ہے
اور اس کے حصے کا کُل اثاثہ
وہ چند لمحے، وہ چند سانسیں ہیں
جن میں وہ خواب دیکھتی ہے
سلیقۂ ذات سے چمن کو سنوارنے کا
بہارِ جاں کو نکھارنے کا

(۲)

بجا کہ ناپائدار ہے یہ وجود میرا
میں غیر فانی حیات کے سلسلے میں
اِک بیچ کی کڑی ہوں
رہینِ گردش بھی، مرکزِ کائنات بھی ہوں
جو میں نے دیکھا ہے، وہ مرے خوں میں رچ
گیا ہے
جو میں نے سوچا ہے، مجھ میں زندہ ہے
اور جو کچھ سنا ہے مجھ میں سما گیا ہے
ہوا کی صورت ہر ایک احساس
میری سانسوں میں جی رہا ہے
ہر ایک منظر مرے تصوّر میں بس گیا ہے
میں ذاتِ محدود اپنی پہنائیوں میں
اِک کائنات بھی ہوں

مری رگوں میں وہ جوشش جاوداں رواں ہے
جو شاخ میں پھول کی نمو ہے
جو بحر میں موج کی تڑپ ہے
پرِ کبوتر میں تابِ پرواز ہے
ستاروں میں روشنی ہے
میں اپنے ہونے کے سب حوالوں میں رُونما ہوں
میں جا بجا صورتِ صبا ہوں
غزالِ خوش چشم کی کلیلوں میں کھیلتا ہوں
ہمکتے بچے کی مُسکراہٹ ہوں
پیرِ شب خیز کی دُعا ہوں

میں مہر میں، ماہتاب میں ہوں
یہ کیسی چاہت ہے جس سے میں
ایک مستقل اضطراب میں ہوں
وہ کون سی منزلِ طلب تھی
کہ رانجھا رانجھا پکارتی ہیر

آپ ہی رانجھا ہو گئی تھی

فلک سے انوار
کوہ سے چشمے
شاخ سے پھول پھوٹتے ہیں
مگر ہر اک پھول میں نمی بھی ہے روشنی بھی

زباں میں الفاظ،
آنکھ میں دید،
دل میں احساس رکھ دیئے گئے ہیں
پہ لفظ، احساس، دید اک دوسرے کا پیوند ہو گئے ہیں
نمود و تخلیق کے عمل بار بار دہرائے جا رہے ہیں
جمالِ ارض و سما کی تکمیل ہو رہی ہے
محبت اعجازِ سرمدی ہے

تمہاری آنکھوں کی مسکراہٹ میں
میری چاہت کی روشنی ہے
یونہی شگوفوں کے پاس بیٹھی رہو
شعاعوں کو عارض و لب سے کھیلنے دو
ہوا کے ہاتھوں کو اپنے گیسو بکھیرنے دو
بہار کی ساری خوشبوئیں
اپنے بازوؤں میں سمیٹ لو
میرے چشم و دل کو یقیں دلاؤ
کہ تم فقط خواب ہی نہیں ہو

گزرتے بادل کا کوئی عکسِ رواں نہیں ہو
تم اک حقیقت ہو، محض وہم و گماں نہیں ہو
مرے قریب آؤ اور مری ذات کو مٹا دو
مجھے تم اپنے جمال کی ضو میں جذب کر لو
وصال میں فرد کی فنا ہے
وصال میں فرد کی بقا ہے
بہار کی دید عارضی ہے
بہار تجربہ دائمی ہے

وداع کے وقت آنسوؤں میں
وہ سارے منظر جھلک رہے ہیں
جو شاخِ جاں پر گلوں کی صورت رکھے ہوئے تھے
وہ سارے امکاں جھلک رہے ہیں
جو کرچی کرچی بکھر گئے ہیں
بکھرنے والوں کو اپنے مرکز کی آرزو ہے

نہیں مجھے اس طرح نہ دیکھو
کہ جیسے نظروں میں روح تک اُمڈی آ رہی ہو
یہ ہاتھ کچھ دیر اور رہنے دو میرے ہاتھوں میں
کچھ نہ بولو
کہ میں یہ نایاب لمحے آنکھوں میں جذب کر لوں
یہ شانے روح میں چھپا لوں
ہر ایک لمحہ اک ارمغاں ہے

تمھاری چاہت کا ارمغاں ہے
یہ ثانیے ایسے پھول ہیں
جو کر کھلتے رہتے ہیں دل ہی دل میں
شگفتہ رہتے ہیں رہتے دم تک

یہ چند لمحے کسی کسی کے نصیب میں ہیں
وگرنہ عمریں
غموں کے کانٹے نکالنے میں گزر گئی ہیں

(۳)

وہ شام ہوٹل میں اس طرح آئی
جیسے دشمن کی فوج اُترے
جگہ جگہ جست اور کانسی کے برتنوں جیسے چہرے
جھم جھم کھنک رہے تھے
تمام ہوٹل جگر جگر جگمگا رہا تھا
میں کنجِ تنہائی میں تحیّر سے دیکھتا تھا
کہ کیسے خوش باش ہیں جنھیں یہ خبر نہیں ہے
کہ ان کی بنیاد اکھڑ چکی ہے

ہوائیں مسموم ہو چکی ہیں
شجر پھلوں سے لدے ہیں لیکن
جڑوں کا زہر ان پھلوں کے ریشوں تک آ گیا ہے

جو حال اب ہے کبھی نہیں تھا
حیات خوار و زبوں تو تھی لیکن اتنی خوار و زبوں نہیں تھی

وہ دیر سے انتظار گہ میں
ہر آنے والے کو نظروں نظروں میں ناپتی تھی
لباس کی شوخی و جسارت
سنگھار کی جدّت و مہارت کے باوجود
اس کا گوشۂ چشم عمر کی چغلی کھا رہا تھا
نگاہ نو وارد اجنبی پر پڑی تو اس طرح مسکرا دی
کہ جیسے اُس کی ہی منتظر تھی
اُٹھی، قریب آئی اور بولی
میں ایک مدّت سے خدمتِ خلق کر رہی ہوں
دُکھے دلوں کا علاج کرتی ہوں
رنگ اور روشنی کے شہروں میں
شامِ تنہائی کی دل افسردگی سے واقف ہوں
آپ اکیلے ہیں تو کوئی انتظام کر دوں
یہاں۔ سے میں دُور دُور ملکوں کو
ہر طبیعت کے گاہکوں کی پسند کا مال بھیجتی ہوں
وفا، محبت پرانی باتیں ہیں اب انھیں کون پوچھتا ہے
بڑے بڑے اونچے اونچے لوگوں سے رات دن میرا واسطہ ہے
یہ صاحبانِ وقار و نخوت
خریدنا اور بیچنا خوب جانتے ہیں
یہ دام دیتے ہیں اور راحت خریدتے ہیں

بجا ہے یہ بھی کہ بے بسوں کی انا و عزت خریدتے ہیں
مگر جب آتے ہیں بیچنے پر
تو بے تکلف ضمیر تک اپنا بیچ دیتے ہیں
جاہ و ثروت کی منڈیوں میں
میں کہہ رہی تھی کہ آپ چاہیں تو
آج کی رات کا کوئی انتظام کر دوں

وہ شام کے وقت خوں میں لت پت
سڑک کنارے پڑا ہوا تھا
گزرنے والوں سے کہہ رہا تھا
ہمیں ہمارے محافظوں سے
نجات کا راستہ بتاؤ
وہ خواہش اقتدار و دولت میں
ہم کو نیلام کر رہے ہیں
اخوت و اتحاد کا درس دینے والے
خود اپنے بچوں کے خوں سے
حرص و ہوس کی شمعیں جلا رہے ہیں
ہماری اقدار
آج متروک فیشنوں کے لباس کی طرح
ان کی نظروں سے گر چکی ہیں
اب اُن کی اولاد اُن کی ریشہ دوانیوں سے پناہ
تازہ بتازہ نشوں میں ڈھونڈتی ہے
انہی کی شہ پا کے نسلِ نو

اپنی پیاس اک دوسرے کے خوں سے بجھا رہی ہے
یہ سنگدل جشنِ مرگِ انبوہِ بے گناہاں منا رہے ہیں
کوئی ہمیں ان عجیب صورت
حریص، بے مہر کرگسوں سے
نجات کا راستہ بتاؤ

یہ نغمۂ کائنات کی بے سُری صدائیں ہیں
کوئی ان سے نجات کا راستہ بتاؤ

(۴)

ہم اپنے خوابوں میں جی رہے ہیں
ہم اپنے صبح و مسا سے تنگ آ کے
خواب بُنتے ہیں اور خوابوں میں جی رہے ہیں

بساطِ ساکت سے کوئی شکوہ
نہ شاطرِ وقت سے گلہ ہے
ہمیں شکایت ہے آدمی سے
کہ آدمی آدمی کا دوزخ بنا ہوا ہے

عجب تضادات کا مرقع ہے آدمی بھی
یہ اہرمن بھی ہے اور یزداں جمال بھی ہے
صداقت و حسن کا طلب گار بھی وہی ہے
بہیمیت اور وحشت و جبر کا پرستار بھی وہی ہے

زمیں پہ قابیل کے قبیلے کی رسمِ بیداد اوج پر ہے
مگر ہمارا عذاب اُس سے بھی تلخ تر ہے
کہ ہم جو ہابیل کے حواری تھے
عہدِ ہابیل میں بھی زنجیری رہے ہیں
شباہتوں کے فریب خوردہ تھے، یہ نہ جانا
نقاب پوشوں میں کون کیا ہے
ہمیں تو غم تھا کہ نشۂ اقتدار
قابیل ہو کہ ہابیل
جس کسی کو چڑھا
وہ انسانیت کو تاراج کر گیا ہے

ہمارے خوابوں سے ڈر رہے ہیں
وہ ڈر رہے ہیں کہ خواب الفاظ میں ڈھلے تو
دروغ کے پردے چاک ہوں گے
اور ان کے چہروں کا غازہ اُترا
تو آئنے بھی عذاب ہوں گے

ہم ایسے ٹھہرے
جنھیں ارادے دیے گئے ہیں
پہ جن کی توفیق پر حدیں ہیں
ہمیں شکستیں ہوئیں مگر ہر شکست مہمیز ہو گئی ہے
ہمارے ساتھی گرے پہ رفتار اور کچھ تیز ہو گئی ہے

یہاں کی سنگین بے حسی میں
ہماری کوشش کا حال یہ ہے
کہ جس طرح کوئی تیتری
اک خزاں زدہ باغِ بے نمو میں
بھری بہاروں کی جستجو میں
تبسّمِ گُل کی آرزو میں
شجر شجر شاخ شاخ بے تاب پھر رہی ہو

ہمارے ہوتے بہار آئے نہ آئے لیکن
ہمیں یہ تسکین ہے کہ ہم نے
حیاتِ ناپائدار کی ایک ایک ساعت
چمن کی ہیئت سنوارنے میں گزار دی ہے
فضائے ہستی نکھارنے میں گزار دی ہے

(خدا بخش لائبریری جرنل ۶۳-۶۴)

●●

(علامہ) طالب جوہری

○

جہت کو بے جہتی کے ہنر نے چھین لیا
مری نگاہ کو میرے ہی سر نے چھین لیا

ہے کس کے دستِ کرم میں مہارِ ناقۂ جاں
سفر کا لطف غمِ ہم سفر نے چھین لیا

میں اپنی روح کے ذرّے سمیٹتا کیوں کر
یہ خاک وہ تھی جسے کوزہ گر نے چھین لیا

بھٹک رہے ہیں جوانی کے نارسا لمحات
بہت سے گھر تھے جنھیں ایک گھر نے چھین لیا

بقولِ غالبِ دانا، گزر ہی جاتی یہ عمر
مگر اسے بھی ترے رہگزر نے چھین لیا

شکارگاہ شکاری کے خون سے رنگیں ہے
زمیں کا رزق کسی جانور نے چھین لیا

سفر کی روح تھا وہ ذوقِ جستجو طالبؔ
جسے چراغِ سرِ رہگزر نے چھین لیا

○

میں دیارِ قاتلاں کا ایک تنہا اجنبی
ڈھونڈھنے نکلا ہوں خود اپنے ہی جیسا اجنبی

آشناؤں سے سوالِ آشنائی کرکے دیکھ
پھر پتہ چل جائے گا، ہے کون کتنا اجنبی

ڈوبتے ملاح تنکوں سے مدد مانگا کئے
کشتیاں ڈوبیں تو تھی ہر موجِ دریا اجنبی

کل جو مجھ کو عافیت کی بھیک دینے آئے تھے
کس سے پوچھوں کون تھے وہ، آشنا یا اجنبی

بے مروّت شہریوں نے فاصلے کم کر دیے
ورنہ پہلے شہر کو لگتا تھا صحرا اجنبی

یہ منافق روپ کب سے میری عادت بن گیا
میرے چہرے سے ہے کیوں میرا سراپا اجنبی

(فنون، لاہور)

علامہ طالب جوہری

○

جیسے ہی زینہ بولا تہہ خانے کا
کنڈلی مار کے بیٹھا سانپ خزانے کا

ہم بھی زخم طلب تھے اپنی فطرت میں
وہ بھی کچھ سچا تھا اپنے نشانے کا

راہب اپنی ذات میں شہر آباد کریں
دیر کے باہر پہرہ ہے ویرانے کا

وقت کی قینچی اس کے پروں کو کاٹ گئی
شمع سے رشتہ ٹوٹ گیا پروانے کا

بات کہی اور کہہ کر خود ہی کاٹ بھی دی
یہ بھی اک پیرایہ تھا سمجھانے کا

صبح سویرے شبنم چاٹنے والے پھول!
دیکھ لیا خمیازہ پیاس بجھانے کا

بنجر مٹی پر بھی برس والے ابرِ کرم
خاک کا ہر ذرہ مقروض ہے دانے کا

طالبؔ اس کو پانا تو دشوار نہ تھا
اندیشہ تھا خود اپنے کھو جانے کا

○

الفت کی رسم و راہ سے آشنا وہ بے پروا نہ تھا
کل اجنبی بن کر ملا، پہلے تو وہ ایسا نہ تھا

اس سال کے سیلاب سے سارے کنارے کٹ گئے
دریا کے پیچ و تاب کا، ساحل کو اندازہ نہ تھا

جب قربتوں کی چھاؤں میں اترے حیا کے قافلے
بڑھتے قدم خود رک گئے آگے کوئی رستا نہ تھا

پلکوں کی چھاگل توڑ کر رزقِ زمیں بنتے رہے
ان آنسوؤں کے واسطے ترکِ وطن اچھا نہ تھا

کیا جبرِ فطرت کا گلہ، جب عہد ہو نامہرباں
دریا میں باڑھ آئی وہاں، بادل جہاں برسا نہ تھا

طالبؔ دریچہ آنکھ کا جب ذات کے اندر کھلا
پلکیں ادھر جھک کر اٹھیں اور دور تک صحرا نہ تھا

(فنون، لاہور)

ڈاکٹر محمد حسن

تاریخ پڑھانا بند کرو

(۱)

تاریخ پڑھانا بند کرو

تاریخ پڑھانا بند کرو / اے پیارو، یارو، دلدارو

تاریخ تو گیلی مٹی ہے، جس کو چاہے جیسے گوندھو — جس پر چاہو الزام دھرو، جس کو چاہے امرت دے دو
کل کے راون ماتھے پر چاہے اوتار کا تاج دھرو — جب چاہو ودیش کے سینے میں درگندھ جگاؤ آگ بھرو
گر یہ شک دیکھو کل کیا بیتی جس نے بھی لکھا کیا سب سچ تھا — اور سچ بھی تھا تو کل کا تھا، یہ سوچنے کا بھی کشٹ کرو
اتہاس کی کشتی جھیا ہے کیوں اپنی نیا نشٹ کرو
تاریخ پڑھانا بند کرو

(۲)

تاریخ ہوا کا اک جھونکا آیا اور آ کر چلا گیا — کچھ پھولوں کی خوشبو لایا کچھ خون بہا کر چلا گیا
کل اچھا تھا تو نور ہی کیا، گندہ تھا گر تو شرمانا کیا — من مانے پرائے جھگڑوں پر یہ کیسی تڑپ تڑپانا کیسا
راجے مہاراجے راکھ ہوئے سب ظلِّ الٰہی خاک ہوئے — سب محل دو محلے کھنڈر ہوئے اب سارے قصے پاک ہوئے
سب نام گزری صدیوں کے یہ سب یادوں میں بستے ہیں — تم جن کی خاطر لڑتے ہو وہ دیکھو تم پر ہنستے ہیں
تم کل کے میل کو دل میں بسا کر لڑنا لڑانا بند کرو
تاریخ پڑھانا بند کرو
اے پیارو، یارو، دلدارو

(۳)

جغرافیہ ہم سے کہتا ہے یہ بانٹنے والے جھوٹے ہیں
ہر لمحہ ہوا کا ہر جھونکا سب کی مشترکہ دولت ہے
وہ تیری زمین ہو یا میری یہ سب کچھ روٹی دیتی ہے
یہ کانیں، کوئلہ اور پیسہ، یہ تیل، توانائی، بجلی
یہ سب سانجھے کی پونجی ہے انکو بھوگول نے پالا ہے
کل کو بھولو اے نادانو، نفرت کو بھڑکانا بند کرو
تاریخ پڑھانا بند کرو

یہ ندی نالے سب کے ہیں سب کی پونجی کو بوتے ہیں
دھرتی سے اگتے پھول خوشبو ہم سب کی شان و شوکت ہے
وہ کوئی بھی ہو کیسا بھی ہو ہر ایک کو روزی دیتی ہے
یہ بھانگڑے، قوالی، نغمے یہ بھیروین، ڈرامے اور بجلی
ان مختلف آوازوں کو جغرافیہ نے ڈھالا ہے

(۴)

اب گزرے کل کے نام پہ تم اے یارو کب تک جان دو گے
تاریخ نے تم کو بانٹا ہے، وہ دیش دیش کی سرحد ہے
تاریخ کی آنکھیں پیچھے ہیں جغرافیہ قصہ آج کا ہے
اب بیتی رات کو رو بھی چکو آنے والا سورج دیکھو

سب دروازے ہیں کیسے [illegible] ان کا مان دو گے
جغرافیہ کہتا ہے اے یارو یہ کھیت ندی پربت برگد ہے
تاریخ تو کل کی باتیں ہے بھوگول سوال اناج کا ہے
اپنی آنکھوں سے اپنے اوپر ہنسنے والا سورج دیکھو

(۵)

اے ساتھی یہ دنیا تیری میری محنت کش لوگ جہاں جہاں
یہ جاگتی فصلیں کھیتوں کی یہ پاک ہوا یہ مست فضا
یہ دھرتی کو جلد دیتا یہ روشنیوں کا فوارا
تاریخ کی بھول بھلیاں میں ہم کو بھٹکانا بند کرو

جغرافیہ تجھ کو دیتا ہے آکاشی سمندر کا پھیلاؤ
یہ دھرتی کی گہرائی میں انگڑائیاں لیتا ہمسایہ
تاریخ بتانے والوں اتہاس پڑھاتے ہو کیسا
تاریخ پڑھانا بند کرو

اے میرے پیارو، یارو، دلدارو
تاریخ پڑھانا بند کرو

[illegible] جغرافیہ ——— [illegible]

(نوٹ:- ترقی پسندوں کی روایت میں تخلیق کی گئی یہ جذباتی نظم ہے تاریخ اور جغرافیہ کو تفرقہ اور اتحاد کی علامتوں کے طور پر اور بحث اور پر معنی انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ تاریخ اور جغرافیہ کی علامتیں آریائی اور انگریزی، رجعت اور پیش رفت کے معنی میں بھی دلیل سے آگے نکل کر اپنے اندر جامعیت لئے ہوئے ہیں۔ لیکن مشکل اس وقت پیش آتی ہے جب ہم سوچتے ہیں کہ تاریخ سے انکار تو مارکسی نظریہ سے انکار ہے۔ کیا یہ انحراف اشتراکیت کے ماڈل کی شکست و ریخت کا نتیجہ ہے؟ (ادارہ)

نوشی گیلانی

سمجھوتا

ہَوا کو خوشبو کو ساتھ رکھنا جو آ گیا ہے
اب اُس کی مرضی کہیں بھی ٹھہرے
کسی بھی در سے بغیر دستک، بغیر آہٹ
خموشیوں کا لباس پہنے
فصیلِ بینائی کی حدوں سے
اُداس اور منتظر دلوں سے
مثالِ شمشیر چلتی جائے
ہَوا کو خوشبُو کو ساتھ رکھنا جو آ گیا ہے

مفاہمت کے سمندروں میں چناب موجوں کے ساتھ بہنا جو آ گیا ہے
ہَوا کی مرضی کہ اب وُہ خوشبُو کی کشتیوں کو کنارے لائے
کہ درمیانِ صدائے دشتِ وفا ڈبو دے
ہَوا کو خوشبُو کو ساتھ رکھنا جو آ گیا ہے

اب اُس کی مرضی
کہ وُہ وفا کے تمام رنگوں، تمام جذبوں کو ساتھ رکھے
کہ روشنی کو شگفتہ خوشبُو سے دُور کر دے
ہَوا کو خوشبُو کو ساتھ رکھنا جو آ گیا ہے
تو اب یہ خوشبُو کی اپنی قسمت کے ہاتھ میں ہے
کہ وُہ ہَوا کے شریر ہاتھوں کھلونا بنتی ہے
یا پھر اپنی گلاب منزل کے موسموں کی تلاش میں وُہ
شریک کرتی ہے تتلیوں کو
رفیق کرتی ہے جگنوؤں کو

("اقدار" ج ۲/۲۴-۲۲)

اختیار

ہوا کو لکھنا جو آ گیا ہے
اب اُس کی مرضی کہ وہ خزاں کو بہار لکھ دے
بہار کو انتظار لکھ دے
سفر کی خواہش کو واہموں کے عذاب سے
ہمکنار لکھ دے
وفا کے رستوں پہ چلنے والوں کی قسمتوں میں
غُبار لکھ دے
ہوا کو لکھنا جو آ گیا ہے

ہوا کی مرضی کہ وصل موسم میں ہجر کو حصہ دار لکھ دے
محبتوں میں گزرنے والی رُتوں کو ناپائیدار لکھ دے
شجر کو بے سایہ دار لکھ دے
ہوا کو لکھنا جو آ گیا ہے

اب اُس کی مرضی کہ وہ ہمارے دیئے بجھا کر
شبوں کو بااختیار کر کے سحر کو بے اعتبار لکھ دے

ہوا کو لکھنا سکھانے والو!
ہوا کو لکھنا جو آ گیا ہے

○

جو تیز دھوپ میں سر پر رہا وہی آنچل
ہوا چلی ہے تو کتنا بدلتا جاتا ہے

○

وہ قحطِ صوت و صدا تھا کہ اس کے آنے سے
سخن کے شہر کا نقشہ بدلتا جاتا ہے

("اقدار" ج ۲/۲۴-۲۳)

کوی وی پی سنگھ

مندرجہ ذیل کو پاکستان کی دانشوری میں شامل کیاجارہاہے۔ سابق پرائم منسٹر وی پی سنگھ کی یہ چند نظمیں ہیں جو پاکستان کے پرچے تہذیب (کراچی) میں شایع ہوئی ہیں۔ اردو معیاروں کی یہ نظمیں نہیں ہیں بلکہ تخیل کی آزاد اڑان یا انشائیہ کہ لیجئے۔ ——— (ع-ر-ب)

گزشتہ سال السٹریٹیڈ ویکلی آف انڈیا کے مارچ کے شمارے میں انکی سادہ مگر اثر انگیز شاعری کا انگریزی ترجمہ نظر سے گزرا جسے قومیا کر اردو میں ناظرینِ تہذیب کی نذر کیاجارہاہے۔ ——— (تہذیب)

لفافہ :

سندیس تمہارا
پتہ ان کا
مگر اس بیچ
چاک مجھے ہی ہونا ہے

FOSSIL رکاز :

یہ کاٹھ کی کرسی
اور وہ جھومتی مست ڈالی
اصلاً دونوں ایک ہیں پر اس فرق کے ساتھ
اس کرسی پر میں بیٹھا ہوں
جبکہ ڈالی پر چڑیا چہچہا رہی ہے

دیوالیہ :

دیوالیئے سے میں
اب چور بن چکا ہوں
مگر میں کیا چرا سکتا ہوں
اتنی بڑی سپر مارکیٹ میں
یہاں تمام وہی چیزیں سبھی ہیں
جنہیں میں نے خوب خوب اڑوایا
دیوالیہ بننے کے لیئے

بھگوان :

بھگوان ہر جگہ ہے اس لیئے
جہاں بھی میں گیا
میں نے اسے مٹھی میں رکھا
یہ تم بھی کر سکتے ہو
کس کا بھگوان بڑا ہے
منحصر اس پر ہے جس کی کی مٹھی بڑی ہے

جھاڑو کا گیت :

مجھے پڑا رہنے دو
مجھے نہ جھاڑو
مجھ میں یہ صرف گرد ہے
جو میں نے جمع کی ہے
اس طرح یہ بھی اُڑ جائے گی

آزادی :

تم مجھے خریدنے کی جرأت کیسے کرسکتے ہو
میں آزاد ہوں

بھوپال کا المیہ

بڑے احمق ہو تم بھی
وہ ہندستان کے شہری تھے
نمبر ایک صفدر جنگ کے باسی نہیں تھے
بجائے ریڈیو کیوں ماتمی دھن
جھکائے جائیں کیوں جھنڈے
منائے سوگ کیوں سرکار آخر
عجب احمق ہو تم بھی
چاہتے ہو
سوگ مقتولوں کا قاتل بھی منائیں

(نظم۔ بمبئی فروری ۸۵ء)

منتخب اشعار

دی جس نے محمدؐ کی رسالت پہ گواہی ‌ ‌ ‌ اب اس کی گواہی کا بھروسا نہیں ہوتا (زہرہ نگاہ)

اب یاد نہیں کہ زندگی میں ‌ ‌ ‌ میں آخری بار کب ہنسی تھی (پروین شاکر)

جہنم میں جلے کیوں اس کا شہکار ‌ ‌ ‌ خدا کچھ بھی ہو، پر ایسا نہ ہوگا (احمد ندیم قاسمی)

کتنے شکوک تھے جنھیں تم نے یقیں بنا دیا ‌ ‌ ‌ کتنے یقین تھے سو اب دل انھیں مانتا نہیں (پیرزادہ قاسم)

○

راتوں کو نکلتا ہے کبھی چاند کے ہمراہ ‌ ‌ ‌ وہ چہرہ کہ دیکھے جسے جگ بیت گیا ہے

نورِ صبحِ کاذب ہی دلیلِ صبحِ صادق ہے ‌ ‌ ‌ افق سے زندگی کی دیکھ وہ پھوٹی کرن ساقی

بدہ جامے باقی کہ در جنت نخواہی یافت ‌ ‌ ‌ سوادِ ساحلِ گنگا و گلگشتِ چمن ساقی

۵۲/۳/۳۱

میرے ہاتھوں کی لکیروں میں مری تقدیر ہے ‌ ‌ ‌ ان لکیروں کا مگر تو خالق تدبیر ہے (اختر ہوشیارپوری)

ادبیات ۱۶/۴، ۱۹۹۱ء

○

جذبۂ پیکار آدم رہ نہیں سکتا خموش ‌ ‌ ‌ دوستوں سے جنگ ہوگی گر عدو باقی نہیں۔

(نہال سیوہاروی)

میرا نام مدینے میں لے لینا بس ‌ ‌ ‌ اس سے زیادہ عرض تمنا مت کرنا

(زیب غوری)

نعت کے نئے جہات

لوگ قرآن کو سر چشمۂ جاں کہتے ہیں ‌ ‌ ‌ جس پہ نازل ہوا قرآن وہ خود کیا ہوگا

(اختر ہوشیارپوری)

زمانہ آخری تصویر اتارے دل میں ‌ ‌ ‌ کہ کوئی آئینہ اب دستِ شیشہ گر میں نہیں

(اختر ہوشیارپوری)

تازہ دانشوری: افسانے

حسین الحق

حمیدہ ناصرہ نقوی

حسین الحق

نیو کریم گنج۔ گیا ۸۲۳۰۰۱ (بہار)

درد نہ جانے کوئی

"ابو! آپ کا محبت بھرا لہجہ اب بزدلی سمجھا جاتا ہے۔"

میرا بیٹا ابھی کچھ دیر پہلے یہ انکشاف کر کے دوسرے کمرے میں جا چکا ہے اور اس کمرے میں میری بیوی، میری بیٹیاں اور میرے چھوٹے چھوٹے ناتی پوتے خاموش بیٹھے ہیں کیوں کہ وہ تو بہرحال مجھے رد نہیں کر سکتے... اور دریچے پر ایک پرچھائیں سرمارتی رہتی ہے!

اس کمرے کے باہر چاروں طرف رات بکھری ہوئی ہے اور اکتوبر کی آخری تاریخوں کا دھوکے باز موسم پھیلا ہوا ہے۔ فضا میں چاروں طرف بدگمانیاں تیرنے کے ساتھ سفاک آوازیں گونج رہی ہیں!

ہم سب ریڈیو کے گرد بیٹھے ہیں اور باہر دریچے پر.... اور اندر دوسرے کمرے میں میرا بیٹا.... جس کے خیال میں محبت بھرا لہجہ اب بزدلی سمجھا جاتا ہے!

میں دریچے کے پٹ کھول کر باہر دیکھتا ہوں۔ لیکن کیوں دیکھتا ہوں؟ کیا دیکھنا چاہتا ہوں؟ کیا دیکھ سکتا ہوں؟ موجودہ پس منظر میں اس نظارے کی اہمیت کیا ہے؟

دریچے پر سر پٹختی اور چھٹپٹاتی ایک کمزور سی پرچھائیں کیا کر سکتی ہے؟ میں.... ماہِ اکتوبر کا قیدی.... کیا کر سکتا ہوں؟ اکتوبر کا موسم تو دھوکے باز ہوتا ہے، کبھی سردی کبھی گرمی کبھی دھند کبھی روشنی!

مگر اب باہر صرف اندھیرا کیوں ہے؟ صرف گرمی ہی کیوں محسوس ہو رہی ہے؟

کیا یہ "تلاطم" کا موسم نہیں ہے؟

کیا ایسے زمانوں میں موسم پل پل میں تبدیل نہیں ہوتا رہتا؟

ریڈیو پھر کہیں سے خبریں دینے لگا ہے۔ سب لوگ سانس روکے ریڈیو کے ارد گرد بیٹھے ہوئے ہیں اور اکتوبر کی آخری تاریخوں کا موسم.... پرفریب موسم اپنے عروج پر ہے.... اسی وقت میری بیوی چائے لے آئی ہے.... آج اس کے رنگ عجیب ہیں.... یقین اور گمان میں گھری آدھی آدم زادی اور پوری عورت!

"کیا واقعی ایسا ہو جائے گا؟" اس کے لہجے میں بڑی اداسی ہے۔

"محبت بھرا لہجہ اب بزدلی سمجھا

جاتا ہے۔" میرے بیٹے کے لہجے میں کیا تھا؟
"ابو! کیوں بار بار کھڑکی کھولتے ہیں؟ کیا ٹھکانہ ......" میری بیٹی آہستہ سے جملہ ادھورا چھوڑ دیتی ہے مگر میں اُسے کیسے بتاؤں کہ میں بلا وجہ کھڑکی نہیں کھولتا — جب میرے بیٹے کا جملہ گونجتا ہے.... محبت بھرا لہجہ اب بزدلی سمجھا جاتا ہے.... تب اسی پل دریچے پر ایک چہرہ..... یا شاید پرچھائیں سر مارنے لگتی ہے...."

مجھے وہ چہرہ آج بھی اچھی طرح یاد ہے.... وقت کی اتنی دبیز تہوں...... دھند کی اتنی گہری پرتوں.... اور سفاک موسموں کے ایسے پت جھڑ میں بھی وہ چہرہ چھپتا نہیں..... گرد آلود نہیں ہوتا.

میری خالا اماں کا چہرہ!

میری امی بچپن ہی میں انتقال کر گئی تھیں، خالا اماں نے بتایا تھا کہ میں اس وقت صرف دو برس کا تھا، میرے ابا جان سے خالا اماں نے مجھے مانگ لیا..... اور میں نے جب سے ہوش سنبھالا تب سے خالا کی زندگی کے آخری پل تک ان کا ایک رنگ دیکھا..... ٹھنڈی سی نرم پھوار کا رنگ!

بہت دنوں بعد یاد آیا کہ شاید محبت کا رنگ بھی ایسا ہی ہوتا ہے!

پھر جس سال میں نے میٹرک پاس کیا اسی سال خالا اماں مر گئیں!

اور اسی سال کالج میں میری ملاقات ادما شنکر سنری واستوا سے ہوئی۔

بچپن اور جوانی کے گلے ملنے کے موسم میں ہم گلے ملے اور یوں ملے کہ برسہا برس ایک دوجے سے الگ نہ ہو جائے!

میں محسوس کر رہا ہوں کہ میری آنکھیں بھیگ گئی ہیں، مگر عمر کی اس منزل میں شاید

"چشم نم" گناہ ہے..... میرے بچے کیا کہیں گے؟ بوڑھا، کر روتا ہوں، رونے کو بچپنا قرار دیا گیا ہے، پتہ نہیں کس بچے نے یہ حرکت کی...... اب تو میر کے دل پُر خوں کی گلابی تماشا ہے اور میرا پر محبت لہجہ بزدلی۔

میں اب تک دریچے میں کھڑا ہوں، باہر دور دور تک اندھیرا اور بے یقینی ہے.. اندر کمرے میں لوگ یا تو ریڈیو سننے میں مصروف ہیں یا تبصرہ کرنے میں.

"منفی نظریات کا نتیجہ ہمیشہ یہی ہوتا ہے"
"تاریخ کا تو تیا پانچہ کر کے رکھ دیا گیا۔"

"جو کل کی غلطیوں کا حساب آج چکانا چاہتے ہیں، وہ بھول جاتے ہیں کہ وقت ان کی غلطیاں بھی محفوظ کرتا جا رہا ہے۔" اور پھر ٹیپ کا بند......" اب محبت بھرا لہجہ بزدلی سمجھا جاتا ہے"

میں کانپ جاتا ہوں..... اندر اندر عجیب گھٹن کا احساس.... تخت سوار.... تم کو تو وقت گمنامی اور بدنامی کے ایسے غار میں گرائے گا کہ تاریخ تمہارے نام پر لاحول پڑھے گی اور خلقت ابجد لکھنا چھوڑ دے گی!

مگر میں یہ کس سے کہہ رہا ہوں؟ میری باتوں کی اہمیت کیا ہے..... جب میرا بیٹا میرے لہجے کا دشمن ہے تو میں اس تخت سوار یا تخت کے کسی بھی لالچی کو کیا دوش دوں؟

میرا بیٹا کہتا ہے...." محبت بھرا لہجہ بزدلی کی علامت ہے!"

اور دریچے پر پرچھائیں چھٹپٹاتی رہتی ہے..... خالا اماں کی پرچھائیں!

خالا اماں.... جو مر کے زندہ

ہوگئیں اور زندہ ہوکر پرچھائیں بن گئیں!

اوما شنکر شری واستوا کی ماں..... جنھیں دیکھ کر میری منہ سے بے ساختہ نکل گیا..... آپ تو بالکل میری خالا اماں کی طرح ہیں!"

"مجھے اپنی خالا اماں کے بارے میں بتاؤ۔"

ظاہر ہے کہ خالا اماں کی روداد کے ساتھ تو میری داستان بھی جڑی ہوئی تھی..... اور تب یوں ہوا کہ انھوں نے مجھے حکم دیا۔ "مجھے خالا اماں کہا کرو۔"..... اور پھر یہ بھی ہوا کہ وہ مجھ سے کرید کرید کر پوچھتی رہیں..... خالا اماں تمھیں کیسے کپڑے پہناتی تھیں..... انھوں نے اپنے ہاتھوں سے سی کر مجھے ویسے ہی کپڑے پہنائے..... میں نے بتایا وہ دوپہر میں میرے سر میں تیل لگاتی تھیں، انھوں نے میرے سر میں تیل لگایا..... میں نے بتایا میری کتابوں میں کاغذ بھی وہی لگاتی تھیں انھوں نے میری کتابوں میں کاغذ لگائے ..... میں نے بتایا میں جب اسکول کے لیے جاتا تو وہ مجھے چوّنی دیتی تھیں، انھوں نے مجھے گھر سے روانہ ہوتے وقت چوّنی دینا شروع کردی۔

اوما شنکر شری واستوا کی ماں ..... میری خالا اماں نے!

اور میرا بیٹا کہتا ہے "محبت بزدلی ہے"

میرا اپنا آپ، وقت کے مدار سے چھلانگ لگا کر باہر نکل جاتا ہے..... میری عمر اس وقت کیا تھی؟ بمشکل پندرہ سولہ برس..... پندرہ سولہ برس کا ایک لڑکا جس کا باپ معمولی اسکول ماسٹر..... بے جاہ و منصب کا ایک معمولی مسلمان لڑکا جب اوما شنکر شری واستوا کے گھر جاتا تھا تو اسے کم از کم نصف میل تک اندر ہی اندر ہندوؤں کے محلے میں چلتے رہنا پڑتا تھا ..... چاروں طرف آتے جاتے جٹا دھاری مرد..... اور کیسری رنگ کی ساری پہنے گھونگھٹ تانے، سیندور اور ٹیکا لگاتے مندروں اور پنگھٹوں کی طرف آتی جاتی عورتیں..... اور تب آتا تھا اوما شنکر شری واستوا کا گھر!

کیسری رنگ سے رنگا گھر جس کے دروازے پر شبھ لابھ کا موٹا موٹا نشان تھا۔ گھر کی زمین گوبر سے لیپی ہوئی اور پھر گھر کے اندر ایک کونے میں رادھا کرشن کی تصویریں، پورا گھر ایک سی رنگ میں رنگا ہوا!

اور اس گھر سے مجھے جمعہ کے دن دھکا دے کر بھیجا جاتا تھا کہ جلدی جاؤ۔ نماز کا وقت نکلا جا رہا ہے۔

پھر اس گھر میں رمضان کے مہینے میں بار بار میری افطار کی دعوت ہوتی تھی۔ میرا بیٹا کہتا ہے "محبت بزدلی ہے!"

اور میں تڑپ کر کھڑکی پر چھٹپٹاتی اپنی خالا اماں کی پرچھائیں کو دیکھتا ہوں ..... جن کا بیٹا اوما شنکر شری واستوا مجھ پر بری طرح بگڑ گیا ہے۔

"ابے او۔ کیوں میری ہی ماں کا دھرم نشٹ کرنے پر تل گیا ہے؟"

"کیا ہوا؟"

"ہونا کیا ہے؟" اوما شنکر میرے چہرے کے آگے ہاتھ نچا کر کہتا ہے..... "کہہ آئے ہو گے کہ تمھاری خالا اماں تمھیں کباب کھلاتی تھیں۔ اب آج مجھے حکم ہوا ہے کہ کباب لادو!"

میری آنکھیں آنسوؤں سے لبریز ہوگئیں ہیں ...... "ممتا کے درد کو تجھ او ماشنکر" میں کہتا ہوں۔

اور اس سارے ایپی سوڈ کا کلائمکس یہ ہے کہ کباب لانے والے اوماشنکر نے میری خالا اماں سے تھوڑا سا کباب کھانے کی اجازت مانگی تو انھوں نے اسے جوتیوں سے پیٹ ڈالا...... وہ اسے مارتی جاتی تھیں اور پھٹکارتی جاتی تھیں... "دُشٹ پاپی، تیرے من میں ماس کھانے کی اچھا کیسے جاگی؟"

میری خالا اماں...... اوماشنکر نتری واستوا کی ماں مرچکی ہیں...... اوماشنکر وقت کی دھند میں گم ہوچکا ہے اور میں زندہ ہوں...... مگر میں کیوں زندہ ہوں؟ اب تو میرا بیٹا مجھے بتاتا ہے کہ "محبت بزدلی ہے"

میں بے ساختہ آنے والے آنسوؤں کو روکنے کی ناکام کوشش کرتا ہوں کہ رونا بچپنا ہے۔ مگر میری آنکھیں آنسوؤں سے لبریز ہوگئی ہیں۔ میرے چاروں طرف گہری سیاہ رات تنی کھڑی ہے، موسم دھوکے باز ہے اور بیٹے کا انکشاف ہے کہ "اب محبت بھرا لہجہ بزدلی سمجھا جاتا ہے!"

"خالا اماں۔ آپ کو مجھ سے کاٹ کا ڈر تھا؟" میں کھڑکی پر جھپٹتا ہوں تو کھڑکی پر چھٹپٹاتی پرچھائیں میرے اندر داخل ہوجاتی ہے...

●●

بیسویں صدی نئی دہلی اکتوبر ۱۹۹۱ء

بیگم حمیدہ ناصرہ نقوی

جیسے کو تیسا

کوئی تو شکل گماں ہو، کوئی تو حیلۂ خیر
کسی طرح تو بسر اب حیات کی جائے

حالات نے اسے عجب دوراہے پر لا کھڑا کیا تھا پھر اس نے اپنے فیصلے سے حالات کو مات دے دی

قیوم بھٹی کی اکلوتی بیٹی سمیعہ کی شادی تھی۔

حویلی سے لے کر برات گھر تک کے راستے میں سرخ بجری کی روش تھی۔ پھولدار شامیانے کے نیچے کرسیوں کی قطاریں تھیں۔ برات کے استقبال کے لیے سرخ گلابوں کے ہار شہر سے منگوائے گئے تھے اور صبح ہی سے گاؤں کے سب لوگ اپنے اپنے کام میں لگ گئے تھے۔ یوں بھی گاؤں کا یہ رواج تھا کہ جب بھی کسی کی بیٹی کی شادی ہوتی، سارا گاؤں ایک دوسرے کا ہاتھ بٹانے پہنچ جاتا۔ بیٹی تو سب کی سانجھی ہوتی ہے۔ یہ خوبصورت مقولہ حقیقت بن کر سامنے آجاتا۔ یوں بھی یہ ایک اچھی روایت تھی۔ جس کی پاسداری بڑے بوڑھوں سے لے کر اس دور کے نوجوان بھی کر رہے تھے۔ اور قیوم بھٹی مطمئن ہو کر سارا انتظام دیکھ رہے تھے کہ ان کی نگاہ سامنے سے آتے ہوئے ایک آدمی پر پڑی۔ وہ تیزی سے سائیکل چلاتا ہوا ان کی طرف آرہا تھا۔ وہ اسے دیکھنے لگے۔ اس نے نزدیک پہنچ کر کہا "سلام بھٹی صاحب!"

"وعلیکم السلام، آؤ بھئی رشید راجا کیسے آنا ہوا؟" وہ مسکرا کر آگے بڑھے۔ یہ ان کے سمدھیوں کا نائی تھا اور گاؤں میں نائی کو راجا کہہ کر بلایا جاتا ہے۔

"بھٹی صاحب یہ رقعہ چودھری جی نے بھیجا ہے، پڑھ لیں اور جواب بھی ساتھ دیں۔ میں نے ابھی واپس جانا ہے جی۔" رشید نے جیب سے رقعہ نکال کر ان کی طرف بڑھایا۔

بھٹی صاحب کے چہرے پر ایک تکدر سا چھا گیا۔ وہ رشید سے بولے۔ "اچھا تم یہاں ٹھہرو۔ چائے پانی پیو۔ میں گھر سے ہو کر آتا ہوں۔"

"جی بہت اچھا۔" رشید نے سائیکل ایک طرف کھڑی کردی۔ اور خود ڈیرے میں پڑی ہوئی چارپائی پر بیٹھ گیا۔ اس کی نظریں شامیانے کی جھالروں پر ٹکی ہوئی تھیں۔ جو ہلکی ہلکی ہوا میں سرسرا رہی تھیں۔

بھٹی صاحب گھر میں داخل ہوئے صحن میں عورتیں کام کررہی تھیں۔ ان کے چہرے کی طرف دیکھ کر عائشہ بی بی لپک کر ان کے نزدیک آگئیں۔ اپنے کمرے میں جاکر بھٹی صاحب نے رقعہ کھول کر پڑھنا شروع کیا۔ لکھا تھا۔

"بھائی صاحب! السلام علیکم! میں رشید کو بھیج رہا ہوں۔ برخوردار عاصم جیسا کہ آپ جانتے ہیں۔ ہر بات پر اڑ جاتا ہے۔ ضد کر رہا ہے کہ سسرال والے جہیز میں کار دیں تو شادی کروں گا ورنہ نہیں۔ اب یہ آپ کی اور میری عزت کا سوال ہے۔ مجھے آپ کی مالی حالت کا اندازہ ہے آپ کی زمینداری بھی بہت تھوڑی ہے۔ مگر اب یہ مسئلہ تو حل کرنا ہوگا۔ آپ نے ہمارے سب مطالبے یہ خوشی پورے کیے ہیں۔ مگر یہ بہت اہم بات ہے۔ اس کا بندوبست ضرور کریں تاکہ دوستوں میں برخوردار کی سبکی نہ ہو۔ کل وقت مقررہ پر برات پہنچ جائے گی۔ خدا حافظ۔" آپ کا چودھری فضل کریم۔"

رقعہ پڑھتے ہی بھٹی صاحب کا چہرا زرد پڑ گیا۔ اور وہ گرنے کے انداز میں پلنگ پر بیٹھ گئے۔

عائشہ بی بی گھبرا گئیں۔ "بھٹی صاحب! خیریت تو ہے یہ رقعہ کیسا ہے؟"

"تو تم بھی پڑھ لو۔" انھوں نے مردہ سی آواز میں رقعہ ان کی طرف بڑھایا۔

عائشہ بی بی تھوڑا بہت اردو پڑھ لیتی تھیں۔ رقعہ پڑھ کر ان کے چہرے پر سلوٹیں پڑ گئیں۔ "خدا کی پناہ کتنے لالچی لوگ ہیں۔" وہ بڑبڑائیں۔

"لالچی تو ہیں۔ پر اب مجھے مشورہ دو کہ میں کیا کروں؟" وہ شکستہ لہجے میں بولے۔

"لاکھ ڈیڑھ لاکھ کا مسئلہ ہے۔ پہلے بھی جو سامان خریدا ہے۔ اس کی بھی نصف سے زیادہ ادائیگی باقی ہے۔ اب میں کیا کروں۔ اگر جواب دیتا ہوں تو بیٹی کی زندگی تباہ ہوتی ہے۔ لوگوں کی زبانیں کون بند کر سکتا ہے۔ یہی کہا جائے گا کہ لڑکی میں نقص ہے۔ یہ رشتہ ختم ہو گیا تو پھر کون اسے بیاہنے آئے گا۔ جی چاہتا ہے خودکشی کر لوں۔" وہ آخری فقرہ اونچی آواز میں کہہ اٹھے۔

اسی وقت دروازہ کھلا اور سمیعہ اندر داخل ہوئی۔ یوں لگتا تھا جیسے وہ سب کچھ سن کر آئی ہو۔ اس کے چہرے کا رنگ غصے سے سرخ ہو رہا تھا۔

"ابو جی آپ کیوں پریشان ہیں۔ مجھے بتایئے نا؟" اس کی آواز میں بلا کا اعتماد تھا

بھٹی صاحب نے نظریں اٹھا کر اپنی تعلیم یافتہ اور باشعور بیٹی کی طرف دیکھا۔ پھر رقعہ اٹھا کر خاموشی سے اس کی طرف بڑھا دیا۔

سمیعہ نے رقعہ پڑھا۔ اس کے ہونٹوں پر استہزائی سی مسکراہٹ ابھری

"ناممکن یہ رقعہ عاصم نہیں لکھ سکتا"

"عاصم نے لکھا تو نہیں ہوگا مگر مطالبہ تو اسی کا ہے نا!" وہ غصے سے بولے

"اس کا مطالبہ بھی نہیں ہے ابو جی! یہ سب کچھ اس کے لالچی باپ کی خواہش ہے۔ عاصم ایک پڑھا لکھا' باشعور انسان ہے۔ اس قسم کے مطالبے اس کے ماں باپ کر رہے ہیں۔ آپ ایسا کریں انھیں جواب لکھ دیں کہ آپ لوگ فکر مت کریں سب مطالبے پورے کیے جائیں گے۔ آپ بے خوف ہو کر لکھیں کہ کل آپ کو کار کی چابی بھی مل جائے گی۔ گھبرانے کی ضرورت نہیں ہے۔"

"سمیعہ بیٹی' تو اتنی دنیا کے سامنے جھوٹ بلوا کر میری بے عزتی کرائے گی؟" وہ دکھ سے کراہے۔

"نہیں' نہیں ابو ایسا نہیں ہوگا۔ میں آپ کی بچی ہوں۔ آپ مجھ پر اعتماد کریں آپ کی عزت بڑھاؤں گی ان شاء اللہ۔" اس کی آواز میں ایک عزم تھا

"اچھا تو پھر لکھ دوں؟" وہ بے بسی سے بیٹی کے دمکتے چہرے کو دیکھ رہے تھے۔

"ہاں ہاں۔ کچھ مت سوچئے اور جواب لکھ بھیجیے۔"

عائشہ بی بی خاموش تماشائی بنی کبھی شوہر کی طرف اور کبھی بیٹی کی طرف دیکھ رہی تھیں۔

پھر سمیعہ کے اصرار پر بھٹی صاحب نے رقعہ لکھا۔ انھوں نے لکھا کہ بھائی فضل کریم صاحب' السلام علیکم آپ کا مطالبہ ہم لوگوں کو دل و جان سے قبول ہے۔ سمیعہ آپ کی بیٹی ہے اور عاصم ہمارا بیٹا ہے۔ عاصم کی ہر خواہش کو پورا کرنا ہمارا فرض ہے۔ اور پھر ہمارے پاس جو کچھ ہے وہ عاصم میاں ہی کا ہے فقط بھٹی۔

رقعہ لے کر وہ باہر آئے۔ ان کی خادمہ نے مہمان کو چائے پلا دی تھی اور وہ جانے کو تیار تھا۔ وہ بھٹی صاحب کا جواب لے کر چلا گیا۔

بھٹی صاحب نے رقعے کا جواب تو بھیج دیا تھا مگر ان کا دل پریشان تھا۔ وہ خاموشی سے آنے والی صبح کا انتظار کر رہے تھے کبھی وہ یہ سوچ کر مطمئن ہو جاتے کہ ان کی بیٹی بہت ذہین ہے' وہ غلط فیصلہ نہیں کر سکتی کبھی سوچتے کہ کل جو ان کی بے عزتی ہوگی اس کے بعد وہ لوگوں کو منہ کیسے دکھائیں گے۔

عزیز و اقارب ان کی خاموشی اور بے چینی کو اکلوتی بیٹی سے جدائی کا دکھ سمجھ رہے تھے۔

صبح اٹھ کر انھوں نے نماز ادا کی پھر برات گھر میں آ کر دیکھا' سب انتظام ٹھیک تھا۔ پورے دس بجے "برات آگئی" کا شور اٹھا۔ بچوں کا ہجوم' بینڈ باجے کا شور' کان پڑی آواز سنائی نہیں دے رہی تھی۔ شاندار طریقے سے برات کا استقبال کیا گیا شربت کا دور شروع ہوا۔ اس کے بعد رسم نکاح تھی نکاح کے بعد کھانا تھا۔

سمیعہ کے حقیقی ماموں منظور' چچا زاد بھائی فرقان اور لڑکے کے کچھ قریبی عزیز مولوی صاحب کو لے کر حویلی میں آگئے۔ سمیعہ کے گھر کی خادمہ پکار پکار کر کہہ رہی تھی "اے بی بیو راستہ چھوڑو' نکاح کے لیے آ رہے ہیں۔"

سمیعہ کے کان میں بھی آواز پڑی۔ اس نے اپنی سہیلیوں کو باہر بھجوایا وہ لوگ اندر آگئے بھٹی صاحب بھی ان لوگوں کے پیچھے پیچھے تھے۔ سمیعہ سنبھل کر بیٹھ گئی۔ مولوی صاحب نے نکاح فارم سمیعہ کے سامنے رکھا۔ بیٹی پڑھ کر دستخط کر دو۔"

سمیعہ نے فارم کی شرائط پڑھ لیں اور جھکے ہوئے سر کے ساتھ بولی۔ "سب لوگ باہر چلے جائیں ' صرف مولوی صاحب رہ جائیں۔"

لڑکیاں تو اس موقع پر چھوئی موئی کی طرح شرما کر ایجاب وقبول کرتی ہیں مگر سمیعہ کا یہ مطالبہ سب نے حیرت کے ساتھ سنا اور پھر خود ہی لوگ کمرے سے نکل گئے۔ مولوی صاحب نے بھی دھڑکتے دل کے ساتھ سب کی تقلید کی۔

"ہاں بیٹی اب بتاؤ کیا بات ہے؟" مولوی صاحب نے تنہائی ملتے ہی پوچھا۔

"حق مہر کے خانے میں آپ نے کیا لکھا ہے؟"

"شرعی حق مہر ساڑھے تیس روپے۔" انھوں نے فوراً جواب دیا۔

مولوی صاحب وہ زمانہ تو گیا جب بیٹی ایک لوٹے اور چکی کے ساتھ سسرال جاتی تھی۔ اب نیا دور ہے۔ آپ ان لوگوں سے بات کرلیں اور اس خانے میں پانچ لاکھ روپے حق مہر قابل ادائیگی درج کر کے میرے پاس آئیں بلکہ نقد روپے لائیں تو میں دستخط کروں گی ورنہ مجھے یہ شادی منظور نہیں ہے۔" سمیعہ کی آواز میں چٹان کی سی سختی تھی۔

مولوی صاحب نے اپنا بیگ اٹھایا اور کمرے سے نکل آئے۔ باہر کھڑے لوگوں نے انھیں گھیر لیا مولوی صاحب نے پیشانی پر آئے ہوئے پسینے کو پونچھا اور بولے۔

"ابھی لڑکی کا کچھ مطالبہ ہے وہ پورا ہو گا تو نکاح ہو گا۔"

"گویا شادی سے انکار۔" لڑکے کا ایک عزیز فوراً بولا۔

"نہیں جی یہ بات نہیں آپ باہر آئیں سمدھی صاحب سے بات ہو گی۔"

سب لوگ باہر آ گئے۔ فضل کریم صاحب مسکرا رہے تھے اور سرگوشیوں میں کسی آدمی سے بات کر رہے تھے۔ وہ لوگ ان کی طرف بڑھے۔ وہ مولوی صاحب کی زبان سے انکار کی وجہ جاننا چاہ رہے تھے۔

"ہو گیا نکاح مولوی جی۔" فضل کریم نے پوچھا۔

"جی نہیں چودھری صاحب! لڑکی کی ایک شرط ہے۔"

"لڑکی کی طرف سے شرط! کیسی شرط؟" وہ حیرت زدہ ہو گئے تھے۔

اندر سے آنے والے ایک دو براتیوں نے سرگوشیوں میں دوسروں کو بھی بتا دیا تھا۔

"تو وہ اب کیا ہو گا؟ لڑکی نے نکاح سے انکار کر دیا ہے۔"

"زمانہ بھی تو کیسا جا رہا ہے بھئی؟" کوئی کہہ رہا تھا۔

"چودھری فضل کریم کو بھی تو سزا ملنی چاہیے نا۔ بھئی بہن کی بیٹی کو ٹھکرا دیا تھا بے چاری یتیم تھی۔ بیوہ ماں جہیز کا بندوبست نہیں کر سکتی تھی۔" کسی نے کہا۔

"یہاں سے تو سنا تھا کافی جہیز اور شاید کار بھی ملنے والی تھی۔" دوسرا کہہ رہا تھا۔

ادھر مولوی صاحب چودھری فضل کریم کو سمیعہ کا مطالبہ بتا رہے تھے چودھری صاحب کا چہرا غصے سے لال ہو رہا تھا۔

عاصم سہرے میں چھپا ہوا یہ سب سرگوشیاں سن رہا تھا۔ وہ اٹھ کر باپ کے پاس آ گیا۔ "کیا بات ہے ابا جان! آپ پریشان کیوں ہیں؟"

مولوی صاحب نے وجہ بتا دی۔

"اب یہ برات خالی واپس جائے گی پتر! ہمیں لڑکی کا مطالبہ منظور نہیں ہے۔"

"نہیں ابا جان ' ہمیں یہ مطالبہ پورا کرنا ہو گا۔ ورنہ ـــــ"

"ورنہ کیا ہو گا؟" وہ طیش سے بولے۔

"بابا جی ' بے عزتی ہو گی ' ساری برات میں چہ میگوئیاں ہو رہی ہیں۔ آپ کو یہ سب مسئلے پہلے طے کرنا تھے۔ آپ نے اپنے مطالبات کی فہرستیں بنا کر پہلے ان لوگوں کو بھیج دی تھیں تو یہ بھی طے کر لیتے یہ آپ کا فرض تھا۔" عاصم نے بھی تلخ لہجہ اختیار کر لیا تھا۔

اتنے میں عاصم کے چچا ' ماموں بھی آ گئے۔ وہ بھی عاصم کی تائید کرنے لگے تو چودھری فضل کریم جھنجلا کر بولے۔ "مگر میں اتنی جلدی پانچ لاکھ کا بندوبست کیسے کر سکتا ہوں؟"

"ہو جائے گا بھائی جان ' آپ گھبرائیں مت۔" ان کا چھوٹا بھائی رحیم آگے بڑھا اور ساتھ ہی اس نے جیب الٹ دی۔ "یہ ایک لاکھ کے نوٹ ہیں۔ کچھ دولھا میاں کی سلامیاں گن لیں آپ کے پاس بھی روپے ہوں گے۔ سب اکٹھے کر لیں اور بقایا رقم کا چیک لکھ دیں۔ میں خود اندر جاتا ہوں۔" وہ مستعدی سے بولا

"ہاں بھائی فضل کریم ' اب بہت بڑی بے عزتی کی بات ہے۔ اب یہ تو کرنا ہی پڑے گا۔ یہ میرے پاس بھی تقریباً پچیس ہزار روپے کے نوٹ ہیں۔ یہ بھی گن لیں۔" یہ عاصم کا ماموں تھا۔

فضل کریم نے گن گنا کر رقم دو لاکھ کر لی۔ تین لاکھ کا چیک لکھ کر چھوٹے بھائی کے ہاتھ میں پکڑا دیا اور

بولا۔ "جائیے مولوی صاحب نکاح پڑھائیے۔" مگر ان کے چہرے پر غصے کی سلوٹیں دکھائی دے رہی تھیں۔"

یہ سب لوگ دوبارہ اندر گئے۔ چاچا رحیم نے ہمیدہ کے سر پر ہاتھ رکھ دیا۔ "بیٹی یہ دو لاکھ نقد اور تین لاکھ کا چیک ہے۔ گن لو۔"

"اب تو کوئی اعتراض نہیں نا میری دھی رانی کو"

ہمیدہ خاموش رہی مگر ہاتھ بڑھا کر چیک اور رقم تھام لی۔

نکاح ہو گیا۔ مبارک سلامت کی آوازیں آنے لگیں ایک آدمی چھوارے تقسیم کر رہا تھا۔ جب وہ لوگ نکل گئے تو ہمیدہ نے گھونگھٹ الٹا۔ نوکرانی جو منہ میں چھوارا دبائے کھانے کی کوشش کر رہی تھی آگے بڑھی۔

"ماسی ابا جان کو بلائیں باہر سے" وہ آہستہ سے بولی۔ "اور کسی لڑکی کو اندر مت آنے دیں۔"

"اچھا بی بی۔" وہ لپک کر باہر گئی اور تھوڑی دیر کے بعد قیوم بھٹی کو لے کر اندر آ گئی۔

"اب تم باہر جاؤ۔" ہمیدہ نے حکم دیا۔

جب دونوں باپ بیٹی اکیلے رہ گئے تو ہمیدہ نے رومال میں بندھی رقم باپ کی طرف بڑھائی۔ "ابا جان یہ رقم اور چیک ہے۔ آپ ان کے کھانا کھانے تک کسی کو بھیج کر گاڑی منگوا لیں۔ جب سلامی دینے کا وقت آئے تو گاڑی کی چابی دے دیں۔"

"مگر بیٹی ـــــ یہ ـــــ یہ سب کیا ہے۔ لوگ کہہ رہے تھے کہ تم نے نکاح سے انکار کر دیا تھا۔ میں تو یہ سب سن کر باہر نکل گیا تھا اور اب یہ رقم اور میری سمجھ میں کچھ نہیں آ رہا بیٹی۔" وہ بوکھلا کر کہہ رہے تھے۔

"ابا جان آپ نے غلط سنا ہو گا میں نے نکاح سے انکار نہیں کیا تھا۔ بلکہ میں نے تو اپنا حق استعمال کیا تھا اور یہ رقم میرے حق مہر کی ہے آپ جلدی سے گاڑی منگوائیں بلکہ اور بھی سامان کی ادائیگی باقی ہے وہ بھی ادا کر کے سرخ رو ہو جائیں چیک میرے نام ہے اسے میرے اکاؤنٹ میں جمع کروا کے رقم نکلوا لیں مگر یہ کام تو کل ہو گا۔ آج آپ ضروری کام کریں میری طرف سے بے فکر ہو جائیں میں زندہ رہنا چاہتی ہوں ابا جی۔"

بھٹی صاحب مشینی انداز میں باہر نکل گئے تو لڑکیاں اندر آئیں وہ ہمیدہ کو دلھن بنانے آئی تھیں۔

"سچی کہانیاں" جولائی، اگست ۱۹۹۲ء

تازہ دانشوری: افکار

پروفیسر آل احمد سرور

جدیدیت اور جدّت پرستی

(تیسری اردو ریسرچ کانگریس پٹنہ ۲۲-۲۴ جنوری ۱۹۸۹ء میں دانشوری کے نمونوں میں پیش کیا گیا)

جدیدیت (Modernity) اور جدت پرستی (Modernism) میں فرق واضح ہے۔ جدت پرستی کی اصطلاح اول تو ایک مخصوص مذہبی اصلاحی تحریک سے وابستہ ہے، دوسرے یہ ہر جدید شے کو لذیذ سمجھنے اور جدت کو ایک مسلک سمجھنے کا دوسرا نام ہے۔ اس کے مقابلے میں جدیدیت (Modernity) ایک عالمگیر تحریک ہے جو سولہویں صدی میں یورپ میں شروع ہوئی اور رفتہ رفتہ کم و بیش ساری دنیا میں پھیل گئی۔ (ہمارے اردو ادب میں جدیدیت کا میلان اس صدی کی چھٹی دہائی سے شروع ہوتا ہے لیکن یہاں اس کا ذکر ضروری نہیں)۔ اس جدیدیت کے عمل کو، جسے انگریزی میں (Modernisation) کہا گیا ہے، اپنی سہولت کے لیے ہم نے جدید کاری کہا ہے، اسے 'جدید زمانے کا عمل' بھی کہہ سکتے ہیں۔ تجدد کا چونکہ ایک خاص مفہوم ہو گیا ہے اس لیے اس سے امتیاز یہاں ضروری ہے۔

جدید کاری سماجی تبدیلی کا وہ عمل ہے جس کے ذریعہ سے کم ترقی یافتہ سماج وہ خصوصیات اپناتے ہیں جو ترقی یافتہ سماجوں یا معاشروں میں مشترک ہیں۔ اس عمل کو بین قومی اور بین معاشرتی ترسیل سے غذا ملتی ہے۔ مارکس کا کہنا ہے کہ جو ملک صنعتی اعتبار سے ترقی یافتہ ہے وہ کم ترقی یافتہ ملک کو اس کے مستقبل کا تصور یا عکس دیتا ہے۔ نوآبادیاتی دور میں نوآبادکار قومیں اپنی محکوم نوآبادیوں کو یہ عکس یا تصور دیتی تھیں۔ ہندستان میں انگریز پرستی اس میلان کو ظاہر کرتی ہے۔ بعد میں یورپیانے (Europeanisation)۔ اور اس کے بھی بعد مغربیانے (Westernisation) کی اصطلاحیں بھی استعمال ہوئیں، لیکن اب سماجیات کے ماہرین اس بات پر اتفاق کرنے لگے ہیں کہ سماجی تبدیلی کے اس عمل کو

'جدید کاری' یا جدید زمانے کے عمل سے تعبیر کیا جائے ۔ مغربیانے کا عمل جدید زمانے کے عمل کا بہت بڑا جزو ہے ۔ مگر یہ بات نظر انداز نہ ہونی چاہیے کہ مغربیانے میں مغربی ماڈل کو بجنسہٖ لینے کا سوال ہے ۔ بیرونی اداروں کو اپنے یہاں نافذ کرنے کا سوال ہے، گویا ایک ادارے کو جو ایک خاص تاریخ، تہذیب اور فضا رکھتا ہے، ایک اجنبی فضا اور ماحول میں سامان کی طرح منتقل کرنے کا سوال ہے ۔ مگر جدید کاری میں مسئلہ تبادلے کا نہیں، قلب ماہیت کا ہے، ٹرانسفر کا نہیں، ٹرانسفارمیشن کا ہے ۔ اس کو بدل کر اپنانے کا ہے ۔ دوسروں کے سماجی ادارے بجنسہٖ نہیں لیے جا سکتے ۔ احمد کی ٹوپی محمود کے سر پر زبردستی نہیں منڈھی جا سکتی ۔ سماجی ادارے ماحول کے مطابق ڈھالے جا سکتے ہیں ۔ اس ماحول کو بدلنے کے لیے افراد کے قلب کو بدلنا ہوگا ۔ اداروں کی قلب ماہیت افراد کی قلب ماہیت کے بغیر نہیں ہو سکتی خواہ مارکس اس کے برعکس کچھ ہی کیوں نہ کہے ۔ اقبالؔ نے پیام مشرق کے دیباچے میں کہا تھا کہ :

> "زندگی اپنے حواس میں کسی قسم کا انقلاب پیدا نہیں کر سکتی جب تک کہ پہلے اس کی اندرونی گہرائیوں میں انقلاب نہ ہو اور کوئی دنیا خارجی وجود اختیار ہی نہیں کر سکتی جب تک کہ اس کا وجود پہلے انسانوں کے ضمیر میں متشکل نہ ہو ۔"

آڈن (Auden) نے اس کو 'دلوں کا بدلنا' کہا تھا ۔ ترقی کا وہ تصور جو صرف اقتصادی ترقی اور مادی خوش حالی کو ہی سب کچھ سمجھتا ہے، نہ صرف ناقص اور ناکافی ثابت ہو چکا ہے بلکہ اس نے دنیا اور انسانیت کے مستقبل کے لیے جو مسائل پیدا کیے ہیں، ان سے کون ہے جو واقف نہیں ۔ ترقی اقتصادی وسائل سے یقیناً گہرا تعلق رکھتی ہے مگر اس کے لیے سماج کے سارے وسائل کو کام میں لانا ہوتا ہے ۔ اور ان وسائل میں انسانی وسائل کو بھی مناسب اہمیت دینا چاہیے ۔

گویا مغربیت جو علمیت ہے، عقلیت ہے، تسخیر فطرت ہے، انسان دوستی ہے، ارضیت ہے، خدمت خلق ہے، جب سماجی خدمات کے لیے جدوجہد کرتی ہے اور تخلیقی صلاحیتوں کو بیدار کرتی ہے تو وہ مادیت کو سب کچھ سمجھ لیتی ہے، روحانیت سے روگرداں ہوتی ہے، سرمایہ داری اور مشین کی حکومت بن کر انسانوں کے استحصال پر اتر آتی ہے، جب اپنے تہذیبی اور معاشرتی اداروں کو دوسروں پر لادنا چاہتی ہے، جب ہوس زر بن کر انسانی شخصیت کو یک رخا کر دیتی ہے، جب صرف اپنے راستے کو انسانیت کی نجات کا راستہ سمجھتی ہے تو ترقی خط مستقیم میں نہیں ہوتی، اور بعض پہلوؤں میں ترقی بعض

دوسرے پہلوؤں میں تنزل کا باعث بھی ہو سکتی ہے پھر وہ یہ بھی جانتے ہیں کہ ہر تہذیب مخصوص جغرافیائی اور تاریخی، سماجی اور نفسیاتی حالات میں وجود میں آتی ہے اور کے ماڈل دوسری تہذیبوں اور دوسرے سماجوں پر بجنسہٖ منطبق نہیں کیے جا سکتے۔ اس لیے ہر تہذیب اور سماج کو اپنا انفرادی وجود دریافت کرنا ہوتا ہے، اپنے باطن کو پہچاننا ہوتا ہے، اپنے پن کا احساس کرنا ہوتا ہے، دوسرے الفاظ میں اپنی (Identi-ty) یا خود کو پہچاننا ہوتا ہے۔

پسماندہ ملک کو ترقی یافتہ لوگوں کی تاریخ بجنسہٖ دہرانے کی ضرورت نہیں۔ کسی مرحلے کو حذف کیا جا سکتا ہے اور کسی پر زیادہ توجہ کی جا سکتی ہے۔ کسی کو تیز اور کسی کو مدھم کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح آزادی افکار اور جمہوریت کے تصورات قابل قدر ہیں مگر یہ فکر کی ایک خاص پختگی، حقوق کے ساتھ فرائض کا ایک خاص احساس اور ایک خاصہ ترقی یافتہ سماجی شعور چاہتے ہیں۔ اگر فکر خام ہو اور سماجی ذمہ داریوں کا احساس نہ ہو تو آزادی افکار کا ہتھیار خطرناک بھی ہو سکتا ہے، اور جمہوریت کے معنی 'اکثریت کی آمریت' کے بھی ہو سکتے ہیں۔ جمہوریت کے نام پر بھی اقلیت پر مظالم ہوتے ہیں۔

رابرٹ ایل بین نے اپنی کتاب 'جدیدیت کی روایت' (The Tradition of Mode-rnity) میں جدیدیت کے مختلف پہلوؤں کی نشاندہی کی ہے۔ ان میں مادی ترقی، سائنس اور ٹیکنالوجی سے پیدا کردہ سرشاری، سماجی انقلاب، عقلیت پر اصرار، لامذہبیت کے علاوہ بعد میں سائنس اور مذہب کے ایک نئے سنجوگ، بے یقینی، سماجی بحران، انسان کی جبلتوں اور خواہش مرگ کے عرفان، دیو مالا اور اساطیر میں انسانیت کے سانچے تلاش کرنے کی کوشش، وجودیت (مذہبی اور لامذہبی بھی) کی طرف اشارہ کیا ہے۔ سہولت کے لیے کہا جا سکتا ہے کہ جدیدیت کے پہلے دور کا بنیادی فلسفہ مارکسزم میں ملتا ہے اور دوسرے دور کا وجودیت میں۔ پہلے دور میں کائنات کے ایک منظم سانچے، علم اور عقل پر یقین، ارضیت، انسان دوستی اور سماجی مساوات کے خواب سب سے زیادہ اہمیت رکھتے ہیں۔ دوسرے دور میں انسانی نفسیات کا علم، کائنات اور زندگی کی لامعنویت، بے یقینی اور مثالی دنیاوی (Utopia) کے بجائے مستقبل کی طنزیہ تصویروں (Wystopia) پر زیادہ توجہ ہے۔

مشہور امریکی نقاد لائنیل ٹرلنگ (Lional Trilling) نے نومبر ۱۹۷۲ء کے ٹائمس لٹریری سپلیمنٹ میں ایک معرکۃ الآرا مضمون 'جدید دنیا میں ذہن' کے عنوان سے لکھا تھا۔ وہ

ایچ.جی.ویلز کی آخری کتاب (The mind at the end of its Tether) 'ذہن اپنی زنجیر کے سرے پر' کا حوالہ دیتے ہوئے کہتا ہے کہ :— "ایک زمانے میں ذہن خود کی اخلاقی بلندی کے لیے ضروری سمجھا جاتا تھا۔ پھر کائنات کے خارجی مظاہر کا علم — اور ان پر اقتدار — حاصل کرنے کے لیے اس سے کام لیا گیا اور اٹھارہویں صدی سے دانشوری کی روایت میں 'مرتب ذہن' کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہو گئی تھی۔ مگر اب یہ بات واضح ہوتی جارہی ہے کہ ذہن پر ضرورت سے زیادہ زور سماجی مساوات کی نفی کرتا ہے اور جو لوگ ذہن کی پرستش کرتے ہیں ان کے ذہن میں فوراً کجی پیدا ہو جاتی ہے۔"

ذہن کی ترقی نے تنظیم اور باقاعدگی کا تصور دیا۔ اس نے درجہ بندی کو تقویت پہنچائی اور معروضیت کا میلان پیدا کیا۔ مگر آج ان تصورات کی نارسائی بھی واضح ہونے لگی ہے اور اقبال کے جامع تصور، جس میں عقل ادب خوردۂ دل ہے، کی معنویت آشکار ہونے لگی ہے۔

جدیدکاری کی روح زمانے کی ضروریات کے مطابق تبدیلیوں کے عمل میں ملتا ہے لمحے میں نہیں بلکہ وقت کے احساس میں ہے۔ کیونکہ کسی کی خاطر زمانہ مٹے شانہ بچا کر نہیں رکھتا۔ 'لمحہ' ہم عصر وقت (Contemporary) کی نمائندگی کرتا ہے۔ اس لمحے میں اسیر ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وقت کے متعدد نقطوں کو ہم نظرانداز کر دیں۔ آج ایک زنداں بھی ہو سکتا ہے۔ اس لیے ماضی کا عرفان ہمیں ایک ایسا تناظر دیتا ہے جو لمحے کے زنداں سے ہمیں آزاد کر سکتا ہے اور ان گزرے ہوئے لمحات سے ہمیں آشنا کراتا ہے جن میں کچھ برگزیدہ ہستیوں نے بھرپور زندگی گزاری تھی۔

ڈاکٹر جمیل جالبی

نیا دور کا اداریہ

یہ صدی جس نظامِ فکر پر قائم تھی وہ نظامِ فکر ریزہ ریزہ ہو کر بکھر گیا ہے اور بیسویں صدی اپنی خستہ حالی کے ساتھ ہمارے سامنے بے لباس کھڑی ہے اور آج ساری دنیا عالمِ انتشار میں اکیسویں صدی میں داخل ہونے والی ہے۔ بیسویں صدی نے ہمیں کیا دیا۔ اکیسویں صدی ہمیں کیا دے گی اور اکیسویں صدی کو ہم کس نظامِ فکر پر استوار کریں گے، یہ مسئلہ آج ساری دُنیا کے سامنے ہے۔۔۔ سرمایہ دارانہ نظام نے سوشلزم اور کمیونزم کو شکست دیدی ہے اور جس تیزی سے سوویٹ روس کے نظام کی دیو ہیکل عمارت دھڑام سے آگری ہے وہ ساری دُنیا کے لیے ایک لمحۂ فکر ہے۔ آج یوں معلوم ہوتا ہے کہ اکیسویں صدی سرمایہ دارانہ نظام کی صدی ہوگی اور تیسری دُنیا کے ممالک ایک نئی قسم کی غلامی کا شکار ہوں گے۔ سرمایہ دار امریکہ کی بالخصوص اور اس کے مغربی اتحادیوں کی بالعموم جارحیت اور سفاکی کو ہم نے احمق یا پاگل یا آمر صدام حسین کے ساتھ، خلیج کی جنگ کے دوران اپنی آنکھوں سے دیکھ لیا ہے۔ لاکھوں بے گناہ انسان اس جنگ کا شکار ہوئے اور حیرت کی بات ہے کہ دنیا کے کسی انسان نے موت کے اس رقص پر آنسو نہیں بہائے۔ سفاکی کا یہ عالم کہ جنگ خلیج کے پہلے دو دنوں میں آٹھ ہزار عراقیوں کو خندقوں میں مٹی ڈال کر زندہ دفن کر دیا گیا اور یہ خبر آج تک سارے سیارا تی نظام کے باوجود دُنیا تک نہیں پہنچی۔ لاکھوں بے گناہ و معصوم انسانوں کی موت پر کسی شاعر نے کوئی نوحہ نہیں لکھا اور کسی ادیب نے اپنی تحریر سے انسان کے ضمیر کو نہیں جھنجھوڑا۔ ادب یقیناً اخبار کی رپورٹ نہیں ہے لیکن انسانیت کے ضمیر کی آواز ضرور ہے اور ان سفاکیوں کو کسی نہ کسی طرح ادب کا حصہ بننا چاہیے۔

اگر ادب اس خستہ حال، ٹوٹتی ہوئی، بے جان بیسویں صدی کی داستان آج بیان نہیں کرے گا تو یہ داستان ہمیشہ کے لیے اَن کہی رہ جائے گی اور ظلم و بربریت کا یہ رجحان تیسری دُنیا کو ہڑپ کر جائے گا۔ یہ کام اخبار نہیں صرف ادب کر سکتا ہے اور ادب ہی نئے شعور کو پیدا کر کے نئی فکر کو جنم دے سکتا ہے۔ ہمارے ہاں ادب میں آج جو بے معنویت کا شدید احساس ہو رہا ہے، لفظ دِل میں نہیں اُترتا اور معلوم ہوتا ہے کہ لفظ سچ نہیں بول رہا ہے تو اس کی ایک وجہ یہی ہے کہ ادب کا تعلق ہمارے چاروں طرف کی زندگی سے باقی نہیں رہا ہے۔ زندگی کسی اور سمت جا رہی ہے اور ادب کسی اور سمت جا رہا ہے۔ ہمارے زیادہ تر ادیب خیالات، نظریات اور تحریکیں، ٹی وی، وی سی آر اور مشینوں کی طرح، مغرب سے درآمد کر رہے ہیں اور انھیں اپنی تحریروں میں اُگل رہے ہیں۔ اسی لیے ادب اجنبی بن کر رہ گیا ہے۔ ادیب و دانشور کا کام یہ ہے کہ وہ دوسری زبانوں کے اثرات تو قبول کرے، نئے خیالات، نظریات اور تحریکوں سے باخبر رہے لیکن تیار مال کی طرح انھیں استعمال نہ کرے۔ پہلے تو وہ ان کا تعلق اپنے معاشرے سے پیدا کرے، ان کا "امتزاج" کرے اور پھر اپنے معاشرے کے تاریخی شعور سے انھیں پیوست کر کے اپنے عہد میں تلاش کرے۔ ہمارا ادب اس وقت بیرونی و اجنبی اقدار و خیالات اور نظریات کا غازہ، ایک بیوا کی طرح، اپنے چہرے پر پوت رہا ہے۔ احساسِ کمتری نے ہماری روح اور ہمارے ذہن کو مسخ کر دیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ادب کی آواز مُردہ اور بے جان ہو کر رہ گئی ہے اور لُطف کی بات یہ ہے کہ ہم آج اس بات کا رونا بھی رو رہے ہیں کہ ادب پڑھا نہیں جاتا اور اس کے قارئین روز بروز کم سے کم تر ہوتے جا رہے ہیں۔ اگر ہمارے ادب نے اپنا رشتہ تیزی سے بدلتی ہوئی زندگی کے دھارے سے قائم نہیں کیا تو یہ سسکتی ہوئی لاش جلد دم توڑ دے گی۔ آخر چباتے ہوئے لقمے اُگل کر ہم اپنے قاری یا زندگی کو کیا دے سکتے ہیں اور آکسیجن کی نلکی سے زندگی کو کب تک زندہ و توانا رکھ سکتے ہیں ——

(اداریہ: نیا دور ۱۸۵/۸۶)

معیار (کراچی) کا اداریہ

ایک دوسرے سے دوریاں کیوں....؟

ادب آپ کی بھی اساس ہے۔
ادب میری بھی اساس ہے۔
میں نے آپ کو ادب کے حوالے سے پہچانا تھا۔
آپ نے مجھے ادب کے حوالے سے پہچانا تھا۔

ادب کے حوالے سے ہی ہم نے صدیوں پہلے کے انسانوں کو پہچانا۔ یہ لفظ ہی ہیں جو انسان کے درمیان صدیوں کے فاصلے کو کم کر دیتے ہیں، یہ لفظ ہی ہیں جو انسان کے درمیان ہزاروں، سینکڑوں میلوں کے فاصلے کو دور کر دیتے ہیں۔ لفظ ہمیں ایک دوسرے سے آشنا کرتے ہیں، اجنبیت ختم کر دیتے ہیں، لفظ ہی دو انسانوں کے درمیان رابطے کا در کھولتے ہیں۔

لفظ جس کی بھی پہچان ہیں، لفظ کا جس سے بھی کوئی رشتہ ہے وہ ہمارے لئے قابلِ احترام ہے۔ لفظ لکھا ہوا ہو تو اور بھی قیمتی ہو جاتا ہے، چھپا ہوا ہو تو اور بھی اہم ہو جاتا ہے۔ حرفِ مطبوعہ نے ہی انسان کی جدوجہد کو، کوششوں کو، تگ و دو کو محفوظ رکھا ہے۔ حرفِ مطبوعہ کی روایت شروع نہ ہوتی تو آج تاریخ میں تسلسل نہ ہوتا۔ ماضی کا حال سے، حال کا مستقبل سے کوئی رشتہ نہیں ہوتا۔ انسان کی تخلیق اور جستجو سب بے ثمر رہتی۔ سائنس کی دنیا میں کی گئی ایجادیں ہم تک نہ پہنچتیں۔ حرفِ مطبوعہ کی روایت نہ ہوتی تو ادب اور انسان کا رشتہ بھی اتنا گہرا نہ ہوتا۔

لفظ کو جس نے اپنی عزت بنایا، آبرو بنایا، وہ سب ہمارے لئے محترم ہیں، چاہے وہ صدیوں پہلے تھا چاہے وہ آج ہمارے ہم عصر ہیں، چاہے ان کا تعلق کسی بھی گروہ سے ہو، کسی بھی مکتبِ فکر سے ہو، ہم ان کا احترام کرتے ہیں۔ ہم ان کی عزت کرتے ہیں، ہم ان کے قریب جانا چاہتے ہیں، ہم ان کی ہم نشینی اختیار کرنا چاہتے ہیں، ہم ان سے کچھ حاصل کرنا چاہتے ہیں، ہم ان کی بات لوگوں تک پہنچانا چاہتے ہیں، ہم اپنے آپ کو کسی خانے میں نہیں بانٹنا چاہتے۔ ان ناقدوں نے ہمیں ایک دوسرے سے بہت دور کر دیا ہے۔ ہمارے چاہنے والوں کو بانٹ دیا ہے۔ چھوٹے چھوٹے گروہوں میں تقسیم کر دیا ہے۔ پہلے ہی پڑھنے لکھنے والوں کی تعداد کتنی کم ہوتی ہے اور وہ بھی آپس میں بٹ جائیں تو وہ طاقت نہیں رہتے۔ اسی لئے ہم میں بھی طاقت نہیں رہی۔ پڑھنے لکھنے والوں [illegible] والوں پر ان پڑھوں اور بے ذوقوں نے غلبہ حاصل کر لیا ہے۔ وہ لفظوں کی جگہ تصویروں کو لے آئے ہیں۔ تاکہ پڑھنے والوں کی اور کمی ہو جائے۔ انہوں نے کتاب کی اشاعت کا تو اہتمام نہیں کیا لیکن ٹیلی ویژن پر زور دیا ہے تاکہ لوگ انہیں گھر بیٹھے دیکھیں، پڑھنے سے باز رہیں۔

پڑھنے والے اور لکھنے والے کے درمیان ایک مقدس رشتہ ہے۔ دنیا کے سب سے بڑے انسان سے بھی اللہ تعالیٰ نے پڑھنے کے لئے ہی کہا تھا لیکن ہمیں پڑھنے کی بجائے دیکھنے پر مجبور کیا جاتا ہے وہ بھی اپنی مرضی کے نظارے دکھائے جاتے ہیں۔ کتاب کی اشاعت اگر پہلے محدود تھی تو ہونا چاہئے تھا کہ کتاب کی اشاعت میں توسیع کی منصوبہ بندی کی جاتی لیکن اس پر زور نہیں دیا گیا۔ ٹیلی ویژن، وی سی آر پر ساری توجہ ہے۔ لوگوں کو ان کی مرضی کے خلاف بہت کچھ دیکھنے پر مجبور کیا جاتا ہے۔ کتاب تو ہر شخص اپنی مرضی سے پڑھ سکتا ہے، اپنی مرضی کا ادب منتخب کر سکتا ہے، جتنی دیر چاہے پڑھ سکتا ہے۔

اگر انہوں نے یہ ذمہ داری ادا نہیں کی تو آئیے ہم تو یہ کام ادا کریں۔ ہم اپنے آپ کو ایک دوسرے سے دور کیوں رکھتے ہیں۔ فیض احمد فیض سب کے محترم کیوں نہیں۔ اشفاق احمد اپنی پیار کی باتیں کرتے ہیں تو وہ کسی ایک گروپ کے کیوں ہوں، ہم سب کے کیوں نہ ہوں۔ احمد ندیم قاسمی ایک عظیم شاعر ہیں، ایک بے مثال افسانہ نگار ہیں، ان کی زندگی ایک جدوجہد سے عبارت ہے۔ ان کا اس لفظ سے [illegible] رشتہ ہے جس سے لفظوں کے گلدستے [illegible] رہے ہیں۔ [illegible] کی کتنی [illegible] ہیں، افسانوں کی کتنی جھلکیاں [illegible] ہیں، [illegible] کی کتنی [illegible] کر رہی ہیں، وہ ایک خاص گروہ تک محدود کیوں ہو جائیں۔ ڈاکٹر وزیر آغا نے بھی اپنی ایک عمر لفظوں کی نذر کر دی ہے [illegible] انشائیہ [illegible] مرغوں کی لڑائیوں میں [illegible] نہیں ہو سکے۔ انہوں نے لفظوں سے [illegible] رشتہ جوڑا [illegible] منظور حسین شور [illegible] کی

عظمت کا اعتراف سب کیوں نہ کریں۔ انہوں نے لفظوں کو کاروبار نہیں بنایا' سرمائے کی ہوس میں مبتلا نہیں ہوئے۔ شوکت صدیقی ہم سب کے نزدیک قابل صد افتخار کیوں نہ ہوں جن کے ناول دنیا کی کئی زبانوں میں منتقل ہوئے۔ قتیل شفائی ہم سب کی نگاہوں میں محترم کیوں نہ ہوں جنہوں نے مشاہدات کو لفظوں میں ڈھالا' اپنی حسین غزلوں اور نظموں کے ساتھ ساتھ فلمی گیتوں کے ذریعے لفظ اور احساس کو عام لوگوں تک پہنچایا۔ حبیب جالب نے تو تاریخ کا قرض سب سے بہتر انداز میں چکایا۔ اس نے سب کی ترجمانی کی' سب کی آواز بنا' وہ سب کا محترم ہونا چاہئے۔

ادیب' شاعر اگر کسی خاص سیاسی مکتب فکر یا سیاسی جماعت کا رخ بھی کرتا ہے تو سچائی کی تلاش میں جاتا ہے' ہم اسے شک کی نگاہ سے کیوں دیکھیں' لفظ سے عشق کرنے والا کبھی لوگوں کو فریب دینے کے بارے میں سوچ بھی نہیں سکتا۔ انسانوں کے محسوسات کو لفظوں کا پیراہن پہنانے والا کبھی غلط نہیں ہو سکتا' چاہے وہ مسلم لیگ کا رخ کرے۔ پاکستان پیپلز پارٹی میں جائے۔ عوامی نیشنل پارٹی میں جائے' جماعت اسلامی میں ہو' مہاجر قومی موومنٹ میں ہو' جئے سندھ تحریک سے وابستہ ہو' جمعیت علمائے اسلام میں ہو' جمعیت علمائے پاکستان سے تعلق رکھے' سرائیکی کی کسی تنظیم میں ہو' یا پشتو کی کسی تنظیم کا رکن ہو' ہم تو صرف اس زاویئے سے سوچیں گے کہ حقیقت کا متلاشی اسی طرح سچائی کی کھوج میں ہے جیسے ایک پیغمبر خدا کی تلاش سورج' چاند' ستاروں میں کرتے رہے۔

لکھنے والے سب ایک ہیں' پڑھنے والے سب ایک ہیں' سوچنے والے سب ایک ہیں' ہم ایک دوسرے سے دور کیوں رہیں' ہم تاریخ میں ایک حیثیت رکھتے ہیں ایک مقام رکھتے ہیں' یہی حیثیت اور مقام ہمیں ایک ذمہ داری دیتا ہے۔ یہ ذمہ داری ہی ہم سے تقاضا کرتی ہے کہ ہم ایک دوسرے کا احترام کریں گروہوں میں بانٹ کر اپنے آپ کو محدود نہ کریں۔ لوگوں میں اپنے بارے میں تعصبات کو جنم نہ دیں' نفرتیں نہ پیدا ہونے دیں۔ میں اگر اپنے کسی ہم عصر شاعر' ادیب' افسانہ نگار' ایڈیٹر کے خلاف نفرت پیدا ہونے دیتا ہوں تو اپنے خلاف نفرت پیدا ہونے کی گنجائش بھی فراہم کرتا ہوں۔ مجھے اپنے کسی ہم عصر پر اصولی تنقید تو برداشت کرنی چاہئے لیکن اسے بالکل نظر انداز کرنے' اسے دائرہ ادب سے خارج کرنے' دائرہ اسلام سے نکالنے کی کوششوں میں ساتھ نہیں دینا چاہئے کیونکہ اس کی انتہا پھر کوئی نہیں ہوتی۔

معاشرے میں ادیبوں' شاعروں کا مقام کیوں کم ہوا ہے اس کی وجہ ہمیں ان گروہ بندیوں میں ہی تلاش کرنی چاہئے۔ پہلے افسانے' غزلیں' نظمیں بلکہ مصرعے خاص و عام کی زبان پر ہوتے تھے' تذکرے ہوتے تھے' عام نشستوں' محفلوں میں روزمرہ گفتگو میں ادیبوں کے جملے شعراء کے شعر استعمال ہوتے تھے اب فلموں کے گھٹیا بے ہنگم' ٹیلی ویژن پروگراموں کی مہمل باتیں زبان زد خاص و عام ہوتی ہیں۔

ادب کو معاشرے میں اپنا اصل مقام دوبارہ حاصل ہونا چاہئے۔

یہ مقام صرف ادب کے ابلاغ کے لئے ہی ضروری نہیں ہے بلکہ اس معاشرے کی تعمیر کے لئے بھی ناگزیر ہے اس وقت معاشرے میں ایک انتشار کی کیفیت اسی لئے ہے کہ فکری اساس کمزور ہو گئی ہے۔ سوچنے والے لکھنے والے کا دائرہ اثر محدود ہو گیا ہے۔ اس کا ایک سبب ادیبوں اور شاعروں کی گروہ بندیاں بھی ہیں جس نے ادیبوں شاعروں کو ایک دوسرے سے بھی دور کر دیا ہے اور خود قاری اور فنکار کے درمیان بھی دوری ہو گئی ہے گروہ بندی مضبوط کرنے کی خاطر غیر ادیبوں اور غیر شاعروں کو بھی برداشت کیا جاتا ہے۔ ایسے شاعروں اور ادیبوں پر ترجیح اس لئے دی جاتی ہے کہ وہ ان کے گروہ میں شامل ہونے کو تیار ہوتے ہیں۔ ہمیں اپنی غزلوں' افسانوں اور نظموں کو زیادہ لوگوں تک پہنچانے کے لئے ہی نہیں بلکہ معاشرے کی فکری اساس کو مضبوط کرنے' معاشرے میں سوچنے کی عادت ڈالنے اور معاشرے سے ذہنی انتشار دور کرنے کے لئے ادب کو اس کا مقام واپس دلانا چاہئے۔

ہم "معیار" کے صفحات سے یہ عہد کرتے ہیں کہ ہم کسی گروہ بندی میں نہیں الجھیں گے ہم وہ سب تحریریں شائع کریں گے جو ادب کے معیار پر پوری اترتی ہیں جس کا انسان کے محسوسات اور جذبات سے تعلق ہے جو اپنے عہد کی عکاسی کرتی ہیں۔ سب لکھنے والے ہمارے ہیں' معیار کے ہیں' ہمارے نزدیک قابل احترام ہیں' قابل محبت ہیں۔ ہم کوشش کریں گے کہ معاشرے میں حرف مطبوعہ کا احترام بھی بحال کریں اور اس کی اشاعت میں وسعتوں کے لئے بھی جدوجہد کریں ہم کسی ادبی گروہ سے تعلق نہیں رکھتے ہمارے صفحات سب کے لئے حاضر ہیں ہم ہر مسئلے کو سچائی سے پرکھنے کے قائل ہیں۔ بالکل حتی غیر جانبداری سے۔

ہم ادب کو عوام کے نزدیک لانا چاہتے ہیں۔ ادبی تخلیقات کے ساتھ ساتھ ہم ادیبوں کے ذاتی' اجتماعی' اقتصادی اور سماجی مسائل کو بھی اپنے صفحات پر موضوع بنائیں گے۔

صلاح الدین محمود

سرسید احمد خاں : لمحے کی داستان

* * * * *

سرسید احمد خاں اب ہمارے خون کے شعور کا ایک حصہ ہیں ۔ اللہ کا رنگ لیے ، صدیوں سے رواں ، ہمارے اس خون نے ، ان کے وقتوں میں ، ان کی بھی بات سنی ہے اور چاشنی پائی ہے ۔ ایک روز وہ ہمارے دل میں آئے اور خون کو کچھ اپنا رنگ دیا ، پھر دھیرے دھیرے انھوں نے ہمارے دماغ کے چند ایسے حصوں کو ، جو کہ تاریک ہو گئے تھے ، دوبارہ روشنی دی ۔ آج ہم دیکھتے ہیں کہ وہ ہمارے دماغ کے ان روشن ایوانوں میں گشت کرتے ہیں ۔ اب ہمیشہ کے واسطے ہمارا خون ان کا ہم راز ہے ۔

سرسید احمد خاں ۱۸۹۸ء میں فوت ہو چکے تھے ۔ میں ان کی وفات کے ۳۶ برس بعد پیدا ہؤا ۔ میں نے اپنے ان بزرگوں کو دیکھا ہے جنھوں نے سرسید کو دیکھا تھا ۔ میں نے اپنے بزرگوں کے وہ اطوار دیکھے ہیں جو سرسید کی موجودگی میں ڈھلے تھے ، اپنے بزرگوں کی ان آنکھوں میں دیکھا ہے جن میں آنکھیں ڈال کر سرسید کبھی مسکراتے تھے ۔ پھر ان ضعیف اور سرد ہوتے ہوئے ہاتھوں کو اپنے ہاتھوں سے گرمایا ہے جنھوں نے ، اپنی جوانی میں ، سرسید کو آخری غسل دیا تھا ۔ ایسے دو ہاتھ ابھی دو برس پہلے تک زندہ تھے ۔

سرسید کے باغ میں ہم کھیلے ہیں ۔ اپنی گیند سے ان کے گھر کے دروازے کھٹکھٹاتے ہیں ، شیشے چٹخاتے ہیں ۔ ان کے اپنے ہاتھ سے لگائے ہوئے پھل دار درختوں کے پھل بھی کھاتے ہیں ، بچپن کی بے صبری میں کچے ہی نوچ کھسوٹ کر اور ذرا صبر آنے پر پکے ہوئے توڑ کر ۔ یہ گھر ، جس کے باغ میں ہم کھیلے ، سرسید نے زندہ رہنے

کے واسطے بنوایا تھا ۔ مکتب سے واپسی پر ہر روز ہم نے اس گھر کی دیوار کو ایک مرتبہ آہستہ سے ہاتھ لگایا ہے اور آمنگ پائی ہے ۔ جب سرسید کو احساس ہؤا کہ وہ اس دنیا سے گزرے جاتے ہیں تو اس گھر سے آٹھ کر قریب ہی اپنے ایک دوست کے ہاں چلے گئے۔ وہاں چند دن آرام کر کے دم توڑ دیا ۔ جس کمرے میں وہ فوت ہوئے کبھی ہمت نہ ہوئی اس میں جھانک سکیں ، مگر یہ یاد ہے کہ اس کمرے سے ایک دراز قد کھڑکی اور ایک کشادہ روشن دان باہر کو کھلتے تھے ۔ اس کھڑکی کے قریب ، اس پر سایے کے لیے ، پرانا گھنا ، ہزاروں جان دار ٹہنیاں لیے ، بیر کا ایک درخت تھا جس میں ، یوں لگتا تھا کہ ، اس چٹیل میدان کی ساری چڑیاں پناہ لیتی ہیں اور جس کی آن گنت ڈالیوں میں سے روشنی چھن چھن کر ہر دم ہم تک پہنچتی تھی اور ہمارا دل خوف زدہ ہو کر ہم سے روز پوچھتا تھا : " بھلا بتاؤ تو تم کون ہو ! "

انسان اپنے رب سے چند باتیں سیکھ کر جب اس زمین پر ایک عرصۂ قلیل گزارنے آتا ہے تو اپنے اس قیام کے دوران میں وہ چاہتا ہے کہ چند باتیں یہاں بھی اور سیکھ لے ، چند راستے یہاں بھی تلاش کر لے ؛ تا کہ ایک روز جب اس کی واپسی ہو تو وہ اپنے خدا سے سرخرو ہو سکے ۔ اپنی اس تمنا کو وہ مختلف ناموں سے یاد کرتا ہے اور ہر لمحہ ایک پوشیدہ روپ میں دیکھتا ہے ۔ اس ڈھکے چھپے روپ کے خد و خال کو سمجھنے کے واسطے وہ رنگ جمع کرتا ہے ، روشنیاں اکٹھی کرتا ہے ، بہکی ہوا کی نبض پر ہاتھ رکھ کر گزری آوازوں کو سنتا ہے ، خوشیاں تصور کرتا ہے ، رنج محسوس کرتا ہے اور پھر آہستہ آہستہ ان کو اپنی خواہشات کے ساتھ سمو کر ایک شکل بنا لیتا ہے اور چاہتا ہے کہ یہ شکل ویسی ہی ہو جیسا کہ وہ دور کا پوشیدہ روشن روپ تھا ۔

کچھ یہ سفر جانے بوجھے کرتے ہیں ، کچھ انجان بن میں ۔ کچھ کو احساس ہوتا ہے کہ ڈھونڈھ کیا رہے ہیں ، کچھ منزل کو پہنچ کر بھی پہچانتے نہیں ۔ کچھ ایسی راہ پر گامزن رہتے ہیں جو روز مرہ کے معمولی کاموں کی طرح محدود ہوتی ہے ، کچھ اس راستے پر چلتے ہوئے ، سر اٹھا کر ، اس کے کناروں کے پار کشادہ وادیوں کو دیکھتے ہیں اور اس کشادگی میں بہتی ہواؤں کی طلب کرتے ہیں ۔ جو اپنی تلاش کو ان بنے بنائے راستوں تک محدود رکھتے ہیں وہ آخیر میں ،

ان راہوں پر ، اپنے جیسوں کے سوائے کچھ نہیں پاتے ؛ جو یہ راہ چھوڑ کر ان دور کی راہوں کا رخ کرتے ہیں ، وہ کبھی کبھی ، اپنے آپ میں کچھ پا لیتے ہیں ۔

ایسے بہت کم ہوتے ہیں جو اس ابدی سڑک کے کناروں کے پار ، ان دور کی سلگتی وادیوں میں ، ایک عرصے سے الدھیروں میں پوشیدہ منزلوں اور صدیوں سے ان چھوئے سنگ میل کی تلاش میں نکل جاتے ہیں ۔ یہ انسان پرانی ، گم ہوئی منزلوں تک پہنچنے کے لئے راستے ڈھونڈتے ہیں ، دور سے آتی آوازوں کا تعاقب کرتے ہیں ۔ کنوارے دریاؤں کو چھو کر ان کی گہرائی معلوم کر لیتے ہیں ۔ نئی زمینوں کو شاداب ہونے کا راز بتاتے ہیں اور ایک روز ، ایک الدھیرے پہاڑ کی چوٹیوں کے پاس کھو کر یا ایک چٹیل میدان کی اکیل میں لرز کر ، اپنے خدا سے آنکھیں چار کر ہی لیتے ہیں ۔

قدرت تک ایسے انسان کے انتظار میں رہتی ہے ۔

وہ وادیاں وہ چٹیل میدان ، وہ جنگل وہ ریگستان ، وہ درخت وہ بیابان ، وہ تیز رو دریا اور ان کی سطح پر بہتے وہ تیز تر طوفان ، وہ گھنے صابر درخت اور ہوا کے آکسانے میں آتے ہوئے ان کے بے صبر سائے — اور ان سب کے اوپر اپنے اوسان کھوتے ہوئے آسمان — یہ سب بھی اس انتظار میں رہتے ہیں کہ کوئی آئے ، کہ وہ کسی کی نگہ میں آئیں ، کوئی انھیں محسوس کرے ، چھوئے ، کہ وہ کسی کی منزل ثابت ہوں ۔

ایک قرن سے ، ایک ان تھک آسمان کے نیچے ، ایک چٹیل میدان میں ، بیر کا ایک درخت ، اپنا سایہ سنبھالے ، کھڑا تھا ۔ ایک اللہ کے بندے کے انتظار میں ۔

پھر ایک روز سرسید اس جگہ پہنچے تھے ۔ اس وقت ان کی داڑھی اور سر میں کچھ سفید بال آ چکے تھے اور مضبوط ہاتھوں پر لمبی ابھر آئی تھیں ۔ جب انھوں نے اس میدان میں قدم رکھا تو اس وقت یہاں چند درخت تھے ، دور دور پر ، اور ان درختوں کے درمیان ہوائیں چلتی تھیں بال بکھیرے ۔ اس غم زدہ میدان میں واقع ان چند گنے چنے درختوں میں یہ ساری ہوائیں سما نہ پاتی تھیں ، سکون نہ پا کر اس میدان میں سر پٹختی تھیں ۔ یہاں میں اس لمحے کو یاد کرنا چاہتا ہوں کہ جب اس میدان کی اکیلی سنسان فضا میں ، اس قدیم آسمان کی بے پناہ وسعت اور بلندی کو دیکھ کر ، سرسید کو اپنے خون

میں پوشیدہ اس ایک لمحے کی ابدیت کا احساس پوری طرح ہؤا تھا اور انھوں نے اس قدیم آسمان ، اس خشک میدان ، ان بے کس ہواؤں اور اپنے اس ابدی لمحے کی موجودگی میں اپنے رب سے پکار کر کہا تھا :
" یا اللہ ، میں یہاں تیرے نام لینے والوں کے لیے ایک گھر بناؤں گا ۔ "

میرے نزدیک سرسید احمد خاں کی داستان اس لمحے کی داستان ہی ہے جس میں انھوں نے ان بے گھر ہواؤں کو گھر بخشنے کا فیصلہ کیا ، جس میں انھوں نے شجر بہ شجر بکھری ہواؤں کے بال سنوارے اور اس میدان کے بہتے پانی کو پرانے راستوں سے دوبارہ واقف کروایا ۔

میرے شعور نے ایک نئی جلا پائی ، میرے خون میں نئی تراوٹ آئی اور میں نے بھی لمحے کا راز پایا ۔

میں نے سیکھا کہ میں مسلمان ہوں ۔ مجھ کو اپنے دل ، اپنے دماغ اور اپنے خون پر بیتے حالات پر فخر کرنا چاہیے ۔

میں نے سیکھا کہ کیونکہ مجھ کو اپنے اوپر اور اپنی چیزوں پہ فخر ہے اس لیے مجھے دوسروں کو بھی ان کی چیزوں پر فخر کرنے کا حق دینا چاہیے ۔

میں نے سیکھا کہ اسلام میں انسان اور خدا کا ایک انوکھا رشتہ ہے ۔ ہر مسلمان جب چاہے اپنے خدا سے تخلیہ طلب کر سکتا ہے ۔

میں نے سیکھا کہ ادب و آداب انسان کی روح میں سے پھوٹتے ہیں اور یہ کہ آداب دوسرے کی عزت کے واسطے استعمال ہوتے ہیں اپنی وقعت بڑھانے کے لیے نہیں ۔

میں نے سیکھا کہ میرے والدین اور میرے بزرگ میری عزت ہیں ۔

میں نے سیکھا کہ میری عزت ہی میری جان ہے ۔

میں نے رحم کرنا بھی سیکھا ۔

ان سب باتوں کے ساتھ ساتھ اور ان کے باوجود ان ہواؤں نے مجھ کو شر ، فساد ، کوتاہ نظری ، بے ادبی اور ظلم کو کچل دینے کی طاقت بھی عطا کی ۔

پھر ایک روز مجھے اس قابل کیا کہ میں اپنے اندر والے سے ، اس کی بابت ، اس پر بیتی داستانوں کی بابت ، کچھ پوچھ سکوں ۔

میرے شعور کو جلا دے کر سرسید فوت ہوئے اور اس اجلے کلاہ والی مسجد کے پہلو میں ، جو اس میدان میں انھوں نے خود بنائی تھی ، دفنائے گئے ۔

علی گڑھ کی اس مسجد کے پچھواڑے ، اس ہماری زمین ہی کی

عمر کا ، ایک قدیم کنؤاں ہے ۔ اس میں اب بجلی کا ایک پمپ لگا ہے ۔ گرمیوں میں آس پاس کے گھاس کے تختے اس سے سیراب ہوتے ہیں ۔ کنؤاں کے ساتھ مسجد کی بغل میں سیمنٹ کا چھوٹا سا گہرا تالاب ہے جس میں پہلے پانی جمع ہوتا ہے اور پھر نالیوں کے ذریعے دور دور بکھر جاتا ہے۔ جب نل چلتا ہے تو پھر تالاب میں شفاف اور سرد پانی بھر جاتا ہے ۔

تالاب کے ایک طرف مسجد کی مضبوط دیوار ہے اور پتھر کی جالیاں ، اور دوسری طرف مولسری کا ایک پرانا اور گھنا درخت ہے جو ہر دم شفاف پانی پر سایہ کیے رہتا ہے اور جس کے پھول اس ہر دم بدلتے پانی پر ہر دم چھائے رہتے ہیں اور دھیمی دھیمی خوشبو دیتے ہیں ۔

گرمیوں کی دوپہروں میں جب سخت لو چلتی تھی تو ہم وہاں جاتے تھے ۔ اس قدِ آدم ، شفاف ، مولسری کے پھولوں میں بسے ، ہر دم بدلتے پانی کی تہ میں ہم بیٹھ جاتے تھے۔ جب باہر آتے تو ہوا ، ذرا ہی دور پر ، مسجد کے تپتے فرش پر سرخ پتھر سے سر ٹکرا کر ، سرسید کے مزار کو چھوتی ہوئی ، ان کی خوشبو لیتی ہوئی ، پتھر کی جالیوں سے چھن کر ہم تک آتی تھی اور ہمارے جسموں میں جذب ہو جاتی تھی ۔

پانی ہر دم بدلتا تھا ۔

مولسری پر کبھی خزاں نہ آتی تھی اور ہم جالیوں کے پاس مسجد کی باہر والی دیوار کے ساتھ کان لگا کر اپنے پیاروں کے دلوں کی دھڑکن سنتے تھے ۔ زمین کی گہرائیوں میں پوشیدہ ، روشنی میں آ کر بکھر جانے والے، پانی کی بے قراری کو اپنے لہو میں محسوس کرتے تھے ۔

مولسری کے نیچے، مسجد کے پچھواڑے ، سرسید احمد خاں کی قبر کے سرہانے ، دیوار کی دوسری طرف واقع اس چھوٹے سے تالاب میں پانی ہر دم بدلتا رہتا تھا ۔

یہ بہتا پانی دور دور بکھر جاتا اور پھر یکجا ہو کر، اپنے پرانے راستوں کو ڈھونڈھ کر زمین دوز ہو جاتا ۔ اپنے پر قائم ان عمارتوں ، ان پیڑوں ، ان عمارتوں میں بھٹکتے ذہنوں اور ان پیڑوں پر بسیرا کرنے والی ہواؤں کو سینچتا اور تازہ کرتا ۔ پھر ایک بلاوے پر ہمارے جسموں اور ہماری روح کو چھونے کے لیے دوبارہ نمودار ہوتا ۔

ہمیشہ آسمان کی قربت میں واقع مولسری کے درخت سے گرتے ہوئے پھول وہی ہوتے تھے۔ اپنی پرانی ازلی خوشبو بدستور اپنے میں لیے ہوئے ۔

(سویرا ۵)

جناب عالم خوندمیری

سرسید سے اقبال تک ذہنی سفر

دانش وری کی روایت

انیسویں صدی کے دوسرے نصف حصے میں اسلامی ہند میں ابھرنے والی جدیدیت کی تحریک کا بنیادی اور اہم وصف اس کی جامعیت تھا جو انسان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے تقریباً تمام شعبوں پر محیط تھی۔ اس تحریک نے تعلیم، سیاست، قانون، عقل اور فکری آزادی، انسان کی باطنی اور روحانی زندگی، انسان اور خدا کے ربط، اور انسان اور انسان کے ربط، ان تمام عناصر کو اپنے اندر سمیٹ لیا۔ اس وجہ سے اس دَور کے فکری اور علمی مباحث، تیسری اور چوتھی صدی کی اسلامی دُنیا کے مباحث کی یاد دلاتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ اس تحریک کے علم برداروں میں ہمیں الفارابی، ابن سینا، ابن مسکویہ، نظّام، جاحظ، ابن رشد کی سی بلند شخصیتیں نظر نہیں آتیں، جن کے افکار اور جن کے طرزِ فکر میں مجموعی انسانی تہذیب کو متاثر کرنے کی طاقت اور صلاحیت تھی۔ لیکن اس امر میں بھی شبہے کی گنجائش نہیں کہ اس دَور کے اسلامی اہلِ فکر نے "ہندوستانی اسلام" کو ذہنی اور تہذیبی حیثیت سے ایک خود مختار (AUTONOMOUS) درجہ عطا کیا ہے۔ جہاں اُنھوں نے اسلام کی عالم گیر حیثیت کو برقرار رکھا، وہیں اُنھوں نے اپنی فکر کو ان خاص تقاضوں سے مربوط بھی کیا جن سے اس دور میں اسلامی ہند دوچار تھا۔ آفاقیت اور عالم گیری محض ایک نعرہ یا مجرد تصور بن جاتے ہیں، اگر یہ مخصوص زمانی، مکانی اور تاریخی تقاضوں سے بے نیاز ہو جائیں۔ ایسی ابدیت جس کا زمانے کے بہاؤ سے ربط نہ ہو، عدم محض کے قریب تر پہنچ جاتی ہے۔ زمانے سے ربط ہی ابدیت کو معنی اور مفہوم عطا کرتا ہے۔ ابدیت، زمانے اور تاریخ ہی میں اپنا اظہار

کرتی ہے اور اسی اظہار میں " زمانہ " وجود کی ایک شان اور اس کا ایک مظہر بن جاتا ہے ۔ ابدیت کا ادراک انہی لمحوں میں ہوتا ہے، جب یہ زمانے کو کاٹتا ہوا گزرتا ہے۔ ابد اور زمانی نظام، ایک دوسرے سے بے تعلق نہیں رہتے، یہ ہمیشہ ایک دوسرے پر اثرانداز ہوتے ہیں، لیکن ہمارا ادراک اس اتصال اور تقاطع کو پہچانتا نہیں، اور اسی لیے ہمارا شعور یا تو ابد کی ایک سیر میں محو ہو جاتا اور زمانے سے بے نیاز ہو جاتا ہے یا پھر گردش ایام میں اسیر ہو جاتا ہے اور اعلیٰ ترین اقدار اور مقاصد سے کنارہ کش ہو جاتا ہے ۔ یہ دونوں احوال بہر حال محرومی پر ختم ہوتے ہیں، ہر چند کہ محرومی کے انداز مختلف ہوتے ہیں ۔

ابد اور زمانے کے گہرے ربط کا شعور ہی زمانے کے ادوار، ماضی، حال اور مستقبل کو معنویت عطا کرتا ہے ۔ اگر یہ شعور ایک طرف ان ادوار کو باہم دگر متحد اور مربوط کرتا ہے تو دوسری طرف ایک ایسے ماوراے زمانے کے بہاؤ کو مربوط کرتا ہے جس سے زمانہ باہر نہیں ہوتا بلکہ جو زمانے کی رفتار کا ایک اعتبار سے منبع اور سرچشمہ ہوتا ہے ۔ جس لمحے زمانے کا ادراک ابد کے شعور سے اپنا رشتہ جوڑ لیتا ہے، انسان اپنے وجود کو کائناتی جبر میں گرفتار محسوس کرتا ہے اور اس طرح جب ابد کا عرفان زمانے کے ادراک پر محیط نہیں ہوتا، آزادی کا ادراک لمحاتی ہو جاتا ہے اور تاریخ کے STURCTURE سے نہ صرف بے تعلق ہو جاتا ہے بلکہ تاریخ پر اثر انداز ہونے کی صلاحیت بھی کھو دیتا ہے ۔

یہاں اس امر کا ذکر ضروری ہے کہ زمانے کے ادراک اور ابد کے شعور کا کامل ربط (یا مشہور شاعر ٹی ایس ایلیٹ کے الفاظ میں ان دونوں کے تقاطع کے عرفان کا منصب) صرف انبیا ہی کی شخصیت میں ظاہر ہوتا ہے اور اسی لیے انبیا کی زندگی ابد کی سیر اور زمانے پر فتح کی عبارت بن جاتی ہے ۔ انبیا کے اس اسوے پر عمل کرنے کا اعلیٰ مفہوم یہی ہوگا کہ انسان اس صلاحیت کو حاصل کرنے کی کوشش کرے ۔

اس تمہید کا مقصد اس سوال پر غور کرنا ہے کہ وہ کون سی چیز ہے جو کسی تحریک کو باطنی طور پر " اسلامی " کا وصف عطا کرتی ہے ۔ اس لیے کہ اس تحریک کا " اسلامی " ہونا ایک نصب العین ہے جو پوری طرح امر واقعہ نہیں بنتا ۔ یہیں شخصی زندگی، اجتماعی نصب العین

سے الگ ہوجاتی ہے اور تحریک کا معیار وہ مقاصد بن جاتے ہیں جن کی تکمیل اور جن کا حصول تحریک کا مدعا ہوتے ہیں۔

انیسویں صدی کی تحریک جدیدیت کے اثرات

انیسویں صدی کی جدیدیت کی تحریک مجموعی طور پر ان مقاصد کے حصول پر مشتمل تھی جو اسلامی ہند کے معاشرے کو ایک نئی فکری سمت اور روایت عطا کر سکتے ہیں۔ اسی لیے اس تحریک نے روایت زدہ اور ماضی اسیر ماحول میں ایک تلاطم پیدا کر دیا اور اس کے مخالف اور حامی ایک دوسرے کے مقابل صف آرا ہوگئے۔ ہر چند کہ اس تحریک نے زندگی کے تمام شعبوں کو متحرک کیا لیکن اس کی باطنی خصوصیت اس کا وہ جوشِ حیات اور وفورِ شوق تھا جس نے فکری اور روحانی زندگی کے مسائل کو اپنے ہم عصروں کے سامنے ایک پُرجوش طریقے سے پیش کیا۔ فکری مسائل ایک عرصے سے خوابیدگی کا شکار تھے۔ روایت کی طاقت نے نمو اور ارتقا کے میلانات کو تقریباً بے اثر کر دیا تھا۔ فکری اور روحانی اقدار کو اولیت دینے کا رجحان اس نئی عصری روایت کا آفریدہ تھا کہ انسانی ذہن ہی ترقی اور تبدیلی کا مرکز ہے۔ یہ اٹھارویں اور انیسویں صدی کا غالب رجحان تھا۔ ارتقا کے ہمہ گیر نظریوں نے انسانی ذہن کو ایک نئی طاقت عطا کر دی تھی۔ اس عصری رجحان کے مطابق تصورات کی کشمکش ہی میں نئی دُنیا اور نئے انسان کی تخلیق کی طاقت پنہاں تھی۔

انیسویں صدی کے آخری دور میں، کارل مارکس نے ایک "نئی قدر" کی دریافت کی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بیسویں صدی میں سماجی، معاشی انقلاب کو ذہنی اور فکری انقلاب کی اصلی علت قرار دیا گیا۔ لیکن جس دور کا یہاں ذکر ہے وہ ابھی تک مارکس کے اس نقطۂ نظر سے آشنا نہ تھا۔ یورپ کے صنعتی اور سیاسی انقلابات ہی اس کا مطمعِ نظر تھے۔ جملۂ معترضہ کے طور پر اس مقام پر اس جانب اشارہ بے محل نہیں کہ فکری تاریخ کی PERIODICITY میں، ذہنی انقلاب اور تبدیلی کا تصور بہر حال معاشی اور سماجی

انقلاب پر تقدم رکھتا ہے۔ اسی لیے فکری اور ذہنی انقلاب کی تحریک تہذیب کی تاریخ میں "انسانی شعور کو آنے والے دور کے عظیم تر اور عمیق تر انقلاب کے لیے تیار کرتی ہے۔ انسانی شعور وہ نقطۂ منور ہے جو ایک طرف تو پیچھے کی طرف یا ماضی کا عرفان حاصل کرتا ہے تو آگے کی طرف مستقبل کے امکانات کا فکری اور روحانی سطح پر احاطہ کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ شعور کی اسی مجموعی حرکت کا نام تاریخی شعور ہے۔

یہی تاریخی شعور، جدیدیت کی اس تحریک کا اہم عنصر تھا۔ اگر اس تاریخی شعور کا عمل مسلسل اور متواتر رہتا تو اسلامی ہند کی تاریخ آج شاید مختلف ہوتی۔ لیکن یہ تاریخی المیہ ہے کہ اس شعور نے بالآخر روایت کے آگے ہتھیار ڈال دیے اور تجربے اور روایت کی کشمکش میں روایت نے تجربے کو مات دے دی۔

یہ طے کرنا مشکل ہے کہ آیا اس شکست میں تاریخی جبریت کا عنصر کارفرما تھا، اور یہ بحث فکری سفر سے متعلق ہے۔ اسی لیے اس شکست کو ایک امر واقعہ کے طور پر قبول کیا جاسکتا ہے اور اسباب کے مسئلے کو کسی دوسرے موقع کے لیے اُٹھا رکھا جاسکتا ہے۔

تحریک جدیدیت کا آغاز سر سید سے ہوا۔

جدیدیت کی اس تحریک کا، جس کا آغاز سر سید احمد سے ہوا، ایک اہم بلکہ غالب پیش مفروضہ (PRESUPPOSITION) یہ تھا کہ اسلام یعنی کتاب اور پیغمبر اسلام کی زندگی صداقت یا TRUTH کا ازلی اور ابدی سرچشمہ ہیں اور انہی SOURCES کی روشنی میں اور ان کی نئی تعبیر ہی سے ذہنی اور فکری تبدیلی پیدا کی جاسکتی ہے۔ سر سید اس عالمی رجحان سے پوری طرح متاثر اور متفق تھے کہ انسان تبدیل پذیر ہے اور انسانی موقف کو بدلا جاسکتا ہے۔ لیکن یہ تبدیلی اس طرح ہونی چاہیے کہ تاریخی تشخص یا HISTORICAL IDENTITY برقرار رہے۔ ان کے وہ ہم عصر جو ان سے متفق نہ تھے شاید ان سے تعارض نہ کرتے، اگر ان کی بات صرف اس حد تک مجردات کی سطح پر رہتی۔ لیکن اُنھوں نے تاریخی تشخص کا ایک ایسا مفہوم پیش کیا جو روایت سے نہ صرف یہ کہ مختلف تھا بلکہ ٹکراتا بھی

رکھتا تھا۔ تاریخی تشخص کا ایک طریقہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حال اور ماضی کے فرق اور اختلاف کو نظر انداز کر دیا جائے اور یہ فرض کر لیا جائے کہ ماضی اور حال کا تعلق، ابد کے لمحات کا ہے یعنی کیفیت اور کمیت میں یہ ایک دوسرے سے منفرد نہیں ہیں۔ سر سید نے تشخص کی اس تعبیر کو رد کر دیا۔ اس کے برخلاف انھوں نے تاریخی IDENTITY کو مقاصد، اقدار اور نصب العین کی IDENTITY کے مرادف قرار دیا، جن کے اظہارات مختلف تاریخی ادوار میں مختلف انداز سے ہوتے ہیں۔ یعنی یہ کہ مقاصد اور اقدار جن افکار اور جن ادارات کے توسط سے اپنے اظہارات کرتے ہیں وہ مقاصد کے مقابلے میں صرف ثانوی اہمیت رکھتے ہیں اور اسی لیے تاریخی IDENTITY ان ادارات اور افکار کے تحفظ پر منحصر نہیں رہتی۔

IDENTITY یا تشخص کا اصول ایک ایسی کائنات میں کارفرما ہے جس کا اصول تبدیلی اور تغیر ہے اور اسی لیے تاریخی عمل میں IDENTITY کا ادراک تغیر اور تبدیلی ہی کے وسیلے یا MEDIUM میں ممکن ہے یعنی یہ کہ IDENTITY کا تصور ایک جدلیاتی یا DIALECTICAL نوعیت رکھتا ہے، یقیناً اس IDENTITY کا ایک موضوعی یا SUBJECTIVE پہلو بھی ہے، لیکن اس موضوعی پہلو کی تعین اور تقدیر تہذیبی عمل یا CULTURAL PROCESS کے دوران ہی ہوتی ہے۔ اس طرح تہذیب بھی موجود کی ایک شان یا ایک MODE کے طور پر اپنے آپ کو پیش کرتی ہے اور یہی اس کا وجودیاتی رُخ ONTOLOGICAL ASPECT ہے۔

سر سید احمد تہذیب کے اس پہلو کا شعور رکھتے تھے اور یہی وجہ تھی کہ انھوں نے اسلامی ہند میں شاید پہلی بار تہذیبی کثرتیت یا CULTURAL PLURALISM کا اعتراف کیا۔ مذاہب کے تقابلی مطالعے کی جانب ان کا رجحان ان کے اساسی اکثریتی نقطۂ نظر کا اظہار تھا۔ اسلام کا تاریخی مطالعہ ایک بالکل نیا رجحان نہیں تھا۔ اسلام کے دورِ عروج میں شہرستانی، ابنِ حزم اور البیرونی نے اس کی بنیاد رکھی تھی لیکن تہذیبی موضوعیت کا جو انیسویں صدی کی پیداوار ہے، پرتو، ہمیں پہلی بار سر سید کی تحریروں میں نظر آتا ہے۔ اسی تقابلی مطالعہ کا نتیجہ تھا کہ سر سید نے اسلام اور عصری عالمی کلچر کے ربط کے اہم سوال

کو جذبات سے عاری ایک سائنٹیفک انداز میں پیش کیا۔ اسی بات کو یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ اسی اہم سوال نے انھیں مذاہب کے تقابلی مطالعہ پر ابھارا۔ سبب کچھ ہی ہو، انھوں نے دو امور کے درمیان ربط کو محسوس کیا۔ یہ مسئلہ آج بھی ہندوستانی اسلامی ذہن کے لیے الجھن کا باعث ہے کہ اسلام کثی عالمی کلچر سے نہ صرف یہ کہ بے نیاز نہیں رہ سکتا بلکہ ایک زندہ اور نمو پذیر مذہب کی حیثیت سے اس کے لیے اس عالمی کلچر سے تطابق کی کوشش بھی ضروری ہے۔

انسان کے مختلف دنیاؤں میں رہنے کے باوجود باہم ربط کی ضرورت

یہ صحیح ہے کہ انسان بہ یک وقت کئی دُنیاؤں میں رہ سکتا ہے، لیکن یہ ضروری ہے کہ ان مختلف دُنیاؤں کے درمیان ایک ایسا اندرونی ربط بھی قائم کیا جائے کہ یہ مختلف دُنیائیں اپنی انفرادیت کو برقرار رکھتے ہوئے ایک دوسرے سے منسلک رہیں اور انسانی ذہن اپنی وحدت کو منقسم کیے بغیر ان مختلف دُنیاؤں میں سفر کرنے کے قابل رہے۔ یقیناً سائنس، مذہب اور سیاست کے عوالم مختلف ہیں اور ان کی نوعیتیں بھی جداگانہ ہیں، لیکن یہ بھی ایک واقعہ ہے کہ زندگی کی منطق کچھ ایسی ہے کہ ایک ہی انسان کو بہ یک وقت ان مختلف عوالم میں زندگی بسر کرنا ہوتی ہے۔ اگر ان دُنیاؤں کے درمیان رابطہ ٹوٹ جائے تو پھر انسانی زندگی ایک شعورِ الم آمیز کا شکار ہو جاتی ہے، اور انسان کی مذہبی فکری تاریخ بھی اس امر کی گواہ ہے کہ اکثر ان مختلف عوالم کے درمیان ربط قائم کرنے کی کوشش میں انسانی فکر ایک عظیم سانحہ سے دوچار ہو جاتی ہے۔ یہ سانحہ، اس وقت ظہور پذیر ہوتا ہے جب ربط کی تلاش میں کسی ایک عالم کو مختلف عوالم پر تسلط قائم کرنے کی اجازت دے دی جاتی ہے۔ علمائے دین، سائنس اور سیاست پر مذہب کو مسلط کر دیتے ہیں تو سائنس کے شیدائی مذہب اور سیاست پر سائنسی طرزِ فکر کو حاوی بنا دیتے ہیں۔ اور سیاست دان مذہب اور سائنس کو عارضی سیاسی ضرورتوں کا تابع کر دیتے ہیں، ان تینوں صورتوں میں ایک استبدادی اور آمرانہ صورتِ حال پیدا ہو جاتی ہے۔

یہی رجحانات ہیں جو ازمنۂ وسطیٰ میں مذہبی آمریت کا سبب بنتے اور جو دورِ جدید میں سائنسی اور سیاسی آمریت کے لیے جواز فراہم کرتے ہیں۔ سرسید نے اسلامی فکری تاریخ میں شاید پہلی بار اس ذہنی تسلط کے خطرناک نتائج کا ادراک کیا اور یہی ادراک ان کی جدیدیت یا MODERNITY کی بنیاد بن جاتا ہے۔ انہیں قرونِ وسطیٰ کے مکتبی دینیاتی ذہن کو قریب سے دیکھنے کا موقع ملا تھا۔ بلکہ اُنھوں نے اسی SCHOLASTIC THEOLOGIAN روایت میں تربیت حاصل کی تھی لیکن ۱۸۵۷ء کے بعد ہندوستانی معاشرے میں جو انقلاب آیا، اس نے ان کے ذہن پر ایک مجموعی اور کلّی تہذیبی اثر مرتب کیا۔ اس لحاظ سے سرسیّد اُن پہلے ہندوستانیوں میں سے ایک ہیں جنھوں نے اس تبدیلی کے ہمہ گیر اور دُور رس نتائج کا ادراک کیا اور ایک اثباتی ردِعمل کے لیے اپنے ذہن کو تیار کیا۔ اقبال نے ٹھیک کہا ہے:

"غالباً سرسیّد احمد خاں دورِ جدید کے وہ پہلے مسلمان ہیں جنھوں نے آنے والے زمانے کے ایجابی مزاج کی جھلک دیکھ لی تھی۔ لیکن اُن کی حقیقی عظمت اس میں ہے کہ وہ پہلے ہندوستانی مسلمان ہیں جنھوں نے اسلام کی نئی تعبیر کی ضرورت کو محسوس کیا اور اس کے لیے سعی کی۔"

اسلامی ہند کی فکر دو مخالف سمتوں میں

اقبال کے اس بیان کے پہلے جزو کے بارے میں میرا خیال یہ ہے کہ سرسیّد نے آنے والے زمانے کے ایجابی مزاج کی صرف ایک جھلک ہی نہیں دیکھی تھی بلکہ اُنھوں نے اس مزاج کے بے پناہ امکانات کا پورا پورا اندازہ کر لیا تھا۔ یہیں سے اسلامی ہند کی فکر دو مخالف سمتوں میں بٹ جاتی ہے۔ ایک تو مزاحمت کا راستہ ہے جسے علمائے عظم نے اپنایا اور جس کی کمال یافتہ شکلیں دارالعلوم دیوبند اور ندوۃ العلما ہیں۔ دوسرا راستہ سرسیّد کا تھا، جسے ہم تشکیلِ جدید اور تعمیرِ نو کے راستے کا نام دے سکتے ہیں۔ بعد کو شبلی نعمانی نے ایک درمیانی راستہ نکالنے کی کوشش کی جس کو ہم مصالحت کا راستہ کہہ سکتے ہیں

مصالحت کا یہی تصور تھا جو ندوۃ العلما کی تشکیل میں شبلی کا راہ نما بنا۔ لیکن بالآخر اس درمیانی راستے کا وہی حشر ہوا جو عام طور پر درمیانی راستوں کا ہوتا ہے۔ اس کی ابتدا ماضی کی دریافت اور پھر ماضی کے بارے میں فخر سے ہوئی، جس نے بہت جلد اعتذار کا راستہ اختیار کر لیا اور بالآخر ندوہ اور دیوبند کے راستے اور اُن کی منزلیں ایک ہو گئیں۔ دونوں مختلف انداز میں مزاحمت کے راستے پر چل پڑے۔ مولانا ابوالحسن علی ندوی کی تصنیف "ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمین" (قاہرہ ۱۹۵۱ء) اسی مزاحمت کی مکمل اور نسبتاً سنجیدہ تر تصویر پیش کرتی ہے۔ سر سید اور علما دونوں کے پیش مفروضے یکساں تھے۔ یعنی یہ کہ انسانی ذہن ہی انسانی تبدیلی میں فیصلہ کن حیثیت رکھتا ہے۔ ایک نے جدید یونیورسٹی کے تصور کو اپنایا تو دوسرے نے قدیم درس گاہ کے نمونے میں مراجعت تلاش کی۔ اسی لیے ایک کی منزل مستقبل کی سمت میں تھی تو دوسرے گروہ کی ماضی کی جانب۔

سر سید اپنی تصنیف "تفسیر القرآن" کے دیباچے "تحریر فی اصول التفسیر" میں اپنے MOTIF یا مدّعا کو صاف الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔ وہ اپنے دور کے چیلنج کا ذکر کرتے ہیں اور پھر اپنی اس خواہش کا اظہار کرتے ہیں کہ:

"جس طرح اگلوں نے مذہب کی حمایت کی فلسفۂ یونانی کا مقابلہ کیا اور یا تو مسائلِ مذہبی کو فلسفۂ یونان کے مطابق کر دکھایا یا اُن دلائل کو غلط کر دیا یا مشتبہ، اسی طرح آج جدید حکمت اور فلسفے کے چیلنج کا مقابلہ کرتا ہے۔"

سر سید پرانی تطبیق کی ناکامی سے واقف ہیں۔ کیونکہ فلسفہ اور طبیعاتِ یونانی بھی جس کی بنا پر اس زمانے کے علمانے بہت سے مذہبی مسائل قائم کیے تھے، علومِ جدیدہ سے غلط ثابت ہوا ہے اور علومِ جدیدہ کے دلائل صرف قیاسی اور فرضی نہیں رہے بلکہ تجربے اور عمل نے ان کو درجۂ مشاہدہ تک پہنچا دیا ہے۔

ابن رشد اور سر سید کی فکر میں فرق

جدید سائنس اور حکمت کے اس امتیازی وصف کے بارے میں ان کے پختہ ادراک

نے انھیں قرونِ وسطیٰ کے اسلام کے سب سے بڑے عقلیت پسند مفکر ابن رشد کے دو صداقتوں کے راستے کو اپنانے سے بچالیا۔ ابن رشد عقل کی روشنی سے عامۃ الناس کو اس لیے محفوظ یا محروم رکھنا چاہتا تھا کہ وحی کی علامتی صداقت، اس کے نزدیک ان کے لیے کافی تھی۔ ابن رشد کے اس اشرافی یا ARISTOCRATIC نقطۂ نگاہ کا محرک اس کا اپنا SOCIAL APRIORI تھا کہ خواص یا ELITE اور عوام میں فاصلہ ہمیشہ معین اور مستقل رہتا ہے۔ لیکن سرسید کو زمانے کی تبدیلی اور جمہوری رو کا ادراک تھا۔

سورۃ الاعراف کی تفسیر کے ضمن میں ایک مقام پر وہ اشارہ کرتے ہیں، علم و حکمت کی فراوانی اور عام لوگوں تک ان کی رسائی نے ایک اہم تبدیلی پیدا کر دی ہے، اس کا مطلب دوسرے لفظوں میں یہ ہے کہ اب خواص اور عوام کے درمیان فاصلہ معین اور مستقل نہیں رہا اور اسی لیے اس متغیر پذیر فصل یا FLUCTUATING GAP نے پرانے موقف کو بھی تبدیل کر دیا ہے۔ اب تشکیک و شبہات تیزی کے ساتھ ایک ذہن سے دوسرے ذہن تک سفر کرتے ہیں۔ اور یہ ضروری نہیں رہا کہ یہ سفر دانستہ اور شعوری سطح ہی پر ہے یعنی سائنٹیفک مزاج، اب عالمی انسانی کلچر کا ایک جزو بن رہا ہے۔ اور اسی لیے علامات کی تعبیر مزید علامتوں کے ذریعے نہیں ہونی چاہیے بلکہ ان علامتوں کی تعبیر جن کے ذریعے مذہبی ذہن حقائق کا ادراک کرتا ہے، معروضی اور معقولی زبان میں پیش کی جانی چاہیے۔

اس حقیقت کا ادراک کہ مذہب یا وحی کی زبان علامتی یا SYMBOLIC ہے، پہلے ہی دور کے فلسفیوں، ابن سینا اور الفارابی نے کر لیا تھا۔ لیکن انھوں نے مذہب و حکمت یا وحی اور عقل کے ربط کو اسی علامتی سطح پر باقی رکھنے کی کوشش کی جس کا نتیجہ تاویل کی فراوانی کی صورت میں نمودار ہوا۔ یہ راستہ فلسفیوں، باطنیوں اور اخوان الصفا کے مصنفوں کا تھا۔ اس کا ایک اثر یہ ہوا کہ اس علامتی زبان کی بنیاد پر ایک سرّی نظام OCCULT SYSTEM یا قریب قریب ایک مائتھالوجی کی عمارت کھڑی ہوگئی۔

اسلام کی تاریخ میں مائتھالوجی کی تعمیر دو راستوں سے ہوئی

اسلام کی دینیاتی تاریخ میں دو راستوں سے مائتھالوجی کی تعمیر اور تشکیل ہوئی - ایک راستہ اہلِ باطن کا تھا جنھوں نے ظاہری EXOTERIC اور باطنی ESOTERIC کے فرق کو اس طرح پاسداری عطا کردی کہ ہر باطن کا ایک ظاہر اور ہر ظاہر کا ایک باطن قرار پایا اور اسی پر ہر ظاہر کے ایک باطنی معنی ضروری قرار دیے گئے - دوسرا راستہ جس سے مائتھالوجی کی تشکیل ہوئی وہ اہلِ روایت کا تھا جنھوں نے روایت کو FOLK RELIGION کی نوعیت دی اور قرآن کی تفسیر میں اور تعبیر میں نہ صرف احادیث کے ادب کو بغیر کسی امتحان کے قبول کیا بلکہ قدیم اساطیری خرافات کو بھی ایک ماخذ تسلیم کرلیا - اہلِ باطن نے جس سری نظام کی تعمیر کی تھی وہ ایک منتخب گروہ یا ELECTIVE ELITE تک محدود رہا اور رفتہ رفتہ متصوفانہ ادب میں جگہ پانے لگا اور ظاہر ہے کہ یہ بھی ELITE ہی کا سرمایہ رہا - لیکن اہلِ روایت نے جس مائتھالوجی کی تعمیر کی تھی، اس نے بہت جلد عمومی مذہب کی صورت اختیار کرلی - اسلامی دینیاتی ادب کا گہرا مطالعہ اس امر کا ثبوت فراہم کرتا ہے کہ ان دونوں مکاتیب میں ایک عجیب انداز سے لین دین شروع ہوگیا - ابن تیمیہ جیسے محتاط اور فعال مذہبی کی کوششیں بھی اس سرمایے کو دھکا نہ پہنچا سکیں -

سرسید کی تفسیر اور اُن کی اہم مذہبی تصنیف الخطبات الاحمدیہ کے مطالعہ سے ان کا ایک غالب جذبہ یا PASSION کا اظہار ہوتا ہے اور وہ یہ کہ اسلام کو EMYTHOLOGIZE کیا جائے یا اسلام میں نفیٔ خرافات کی جائے - نفیٔ خرافات یا EMYTHOLOGIZATION یہ عمل سائنسی نقطۂ نظر کا مذہب کے مطالعہ میں ایک موزوں اظہار ہے - اس سے ایک طرف تو یہ کہ صحیفہ آسمانی صداقت کا ایک سرچشمہ برقرار رہتا ہے لیکن صداقت کسی MYTH محتاج نہیں رہتی تو دوسری طرف یہ فرض کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی کہ ابدی صداقت اپنے اظہار کے لیے خرافات کے لبادے کو اختیار کرنے پر پابند ہے عمل میں اُنھوں نے اپنی تفسیر میں دو اہم رہنما اصول مدون کیے - ایک یہ کہ قرآن کو قرآن

مدد سے سمجھنے کی کوشش کی جائے اور اسی سے دوسرا رہنما اصول انھوں نے یہ بنایا کہ اسرائیلی خرافات کو یکسر رد کیا جائے ....

قرآن کو قرآن کی مدد سے سمجھنے کے عمل میں سرسید نے فنی تعبیر یا TEXTUAL INTER PRETATION کے جدید سائنٹیفک اصول کی بنیاد رکھی اور اہم بات یہ ہے کہ اس معاملے میں اُنھوں نے اہل التاویل کی تقلید نہیں کی بلکہ ابن حزم کے اصولوں کو اپنا راہ نما بنانے کی کوشش کی، اور اس اہم حقیقت کی طرف اشارہ کیا کہ نوعی عقل جسے وہ عقل کلی بھی کہتے ہیں، مذہبی صداقتوں کے فہم و ادراک میں غیر اہم یا IRRELEVANT نہیں ہے۔

اس مقام پر اس اہم امر کی طرف اشارہ بے محل نہیں ہوگا کہ جن مذاہب میں منشاء الٰہی کا اظہار، لفظ یا زبان کے وسیلے سے ہوتا ہے، وہاں عقل انسانی کو معطل نہیں کیا جاسکتا کیونکہ یہی ذریعہ علم، لفظ کی تعبیر اور تشریح پر قادر ہے۔ دوسرے لفظوں میں انسانی عقل خود ایک REVELATORY FUNCTION کی حامل ہوتی ہے۔ اسی لیے روایت اور عقل یا وحی اور عقل کے ربط کا سوال دینیاتی فکر میں بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔

اقبال کی وضاحت

اقبال نے اپنے پہلے خطبے "علم اور مذہبی تجربہ" میں اس مسئلے کو مزید وضاحت سے پیش کیا ہے کہ خود مذہبی تجربہ اپنی تعبیر کے لیے عقلی معیار کا تقاضا کرتا ہے۔ لیکن بدبختی سے اسلامی فکر میں الغزالی کی روایت کی کامیابی نے عقل کو ہمیشہ کے لیے فکر بدر کر دیا۔ یہ دوسری بات ہے کہ عقل کی جلاوطنی، اہم اور سنگین خطرات کی حامل بن جاتی ہے۔

اسی جلاوطنی سے NON MYTHOLOGICAL مذہب میں پچھلے دروازے سے خرافاتی نظام در آتا ہے۔ اور یہی اسلام کی دینیاتی تاریخ علم کلام میں ہوا۔ چونکہ سرسید کا ذہنی افق، عنصری ایجابی ذہن ہے، اسی لیے وہ عقل کی حد کے قائل ہیں اور اپنی تفسیر میں اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ شے کی حقیقت کا جاننا فطرت انسانی سے خارج ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب یہ نہیں لیتے کہ وحی کی علامتی تعبیر میں عقل انسانی کو یکسر غیر متعلق قرار دیا جائے۔

علامتی زبان کی تعبیر ایک کلید خود زبان ہے اور اسی لیے وحی کی تعبیر میں لسانی مسئلہ اہم بن جاتا ہے۔

سر سید نے چند اہم قرآنی امور میں اس طریقے کو خاصی مہارت سے استعمال کیا ہے۔ مثلاً حضرت مسیح کے بارے میں قرآن کے موقف کے تعین میں۔ اسی ضمن میں سر سید کے خالص دینی محرک کا اندازہ ہوتا ہے۔ اگر انھیں عیسائی اہل کتاب کی خوشنودی منظور ہوتی تو وہ قرآن کی آیات کی ایسی تعبیر بھی کر سکتے تھے جو مسیحی موقف کے قریب یا APPROXIMATE ہوتی۔ لیکن جیسا کہ اوپر کہا گیا ہے، سر سید کا جذبہ چونکہ DEMYTHOLOGIZATION کا تھا اسی لیے انھوں نے آیاتِ مسیح کی ایسی تعبیر پیش کی جو مسیحی موقف سے تاریخِ اسلام کے فاصلے کو کم نہیں کرتی بلکہ بڑھا دیتی ہے۔ ....

سر سید کے اسی ایجابی ذہن کا ایک اور اہم پہلو یہ ہے کہ انھوں نے مصری عالم علی عبدالرازق سے بہت پہلے اس تصور کو اپنی تفسیر میں پیش کیا کہ بعثتِ انبیا کا اصل مقصد نفس انسانی کی تہذیب ہے، ارضی سلطنت کا قیام نہیں۔ مثلاً سورۃ الانعام کی تفسیر کے ایک مقام پر اپنے اس نقطہ نظر کو انھوں نے واضح الفاظ میں پیش کیا کہ نبوت کو دنیوی امور سے کچھ تعلق نہیں ہے۔ اس مقام پر اور خصوصاً "اسلامی خلافت" سے انکار میں انگریزوں کی خوشنودی ملحوظ رہی ہو تو ہو لیکن سر سید EMYTHOLOGIZATION PROCESS کو اس حد تک لے جانا چاہتے تھے جہاں دین اور دنیا کے ربط کو صرف سیاسی اور ارضی اصطلاحات میں تلاش نہ کیا جائے بلکہ دین، دنیا کے لیے ایک استوار اخلاقی بنیاد بنے۔ انھوں نے دین اور دنیا کو دو متضاد عوالم میں تقسیم نہیں کیا بلکہ ان دو عوالم کے ربط کے لیے نفسِ انسانی کو ایک مشترک حد یا MIDDLE TERM قرار دیا۔ نفس انسانی، ان کے نزدیک اعتباری اور اضافی طور پر ایک ایسا خود مختار (AUTONOMOUS) وجود ہے جو کسی اجماع کا پابند نہیں، جو وحی الٰہی کے سوا دوسرے انسانی ارادوں کو شخصی تجربے اور عقل پر غالب آنے کی اجازت دیتا ہو۔ شخصی تجربے کی خود مختاری اور عقل کی کارفرمائی کے خلاف اسلام کی فکری تاریخ میں جس اصول نے سب سے زیادہ اہم حصہ ادا

گیا ہے وہ "اجماع کا اصول ہے، جس نے تاریخی عمل میں بالآخر ایک محدود گروہ کے اجماع کی حیثیت اختیار کرلی۔ تاریخی طور پر اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسلام میں ایک غیرمرئی کلیسا کی بنیاد پڑگئی۔ ایک ایسے کلیسا کی جس کا صدر الوہی اختیار رکھنے والا پاپائے مقدس تو نہیں تھا لیکن عملاً ہر عالم پاپائے مقدس بن جانے کے ارمان کا حامل بن گیا۔

دوسری طرف تاریخ کے مشیتی تصور نے ایسی INFALLIABLE یا غیرخطاپذیر اُمت کے تصور کو جنم دیا جو بالآخر خود مشیت الٰہی کا مظہر قرار پائی ـــ اُمت کا

جمود ان تین قضیوں کے ارتباط کا نتیجہ بن گیا۔ اُمت غیرخطاپذیر ہے، اجماع امت، مشیت الٰہی ہے اور اجماع امت، اجماع علمائے اُمت ہے۔ یعنی عملاً اجماع علمائے اُمت غیرخطاپذیر ہے۔ اس تصور نے ملّت اسلام میں شخصی آزادی کو پوری طرح سلب کرلیا۔ علما سے فرار حاصل کرنے والے اہل حال شیخ کے گرفتار بن گئے۔ اور ظاہر نے علما کو جس مقام پر سرفراز کیا تھا، اہل حال نے وہی مقام شیخ کو عطا کیا، نتیجہ ظاہر تھا۔ اہل ظاہر اور اہل باطن دونوں نے فرد کے شخصی تجربے اور فرد کے شخصی فہم کو دین کے لیے بے معنی یا IRRELEVANT بنادیا۔ سرسید کی اہمیت یہ ہے کہ اُنھوں نے شخصی تجربہ، شخصی عقل اور وحی الٰہی کے درمیان عالم یا شیخ کو حکم بنانے کے بجائے عقل نوعی اور عقل تجربی کو حکم قرار دیا اور اس طرح اسلام کی ایک بنیادی اخلاقی تعلیم یعنی شخصی ذمہ داری کے تصوّر کو مرکزی اہمیت دی جس کی بنیاد پر ایجابی اخلاقیات یا POSITIVE ETHICS کی عمارت تعمیر کی جاسکتی ہے۔

دوسری اہم روایت جو سرسید کی رہین منت ہے یہ ہے کہ اُنھوں نے تشریعی احکام کے بارے میں ان اخلاقی اور روحانی اصولوں کو اہمیت دی جو ان احکام کا منشا و مدعا ہیں۔ یہاں صرف اس اَمر کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ خود قرآن مجید نے تشریعی احکام کے ساتھ ان مقاصد کی بھی صراحت کی ہے جن کی تکمیل ان احکام کا مقصودِ اصلی ہے۔ انہی مقاصد کو قرآن نے "حکمت" کا نام دیا ہے۔ مقاصد اور احکام کا یہی وہ فرق ہے جو تصوف کی اصطلاح میں شریعت اور طریقت کا فرق بن جاتا ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔

مقاصد اور تشریعی احکام میں فرق اور ارتباط کی سطح وہی ہے جو ابدیت اور زمانے

کے ربط کی ہے۔ اسی فرق اور ارتباط کا اظہار ایک اعلیٰ سطح پر اس تناؤ یا TENSION میں ہوتا ہے۔ جو اخلاق شعور اور قانون کی سطح کے درمیان ایک حساس ذہن کا روحانی تجربہ ہے۔ روایت کے تنقیدی امتحان کے اس رجحان نے عصری موضوعی اور معروضی زندگی، دونوں پر اپنا گہرا اثر مرتب کیا۔

فنی روایت میں حالی کا کردار

موضوعی رجحانات کی تبدیلی میں سب سے اہم فنی روایت کی بنیاد حالؔی نے رکھی۔ یہ بات ناقابلِ قیاس ہے کہ جدیدیت کی نئی تحریک کے بغیر محض حالؔی کا فن کارانہ جینیئس، ادب اور ادبی محاورے میں اتنے دوررس انقلاب کا سبب بن سکتا تھا، اگر صرف ادبی محاورے یا LITERARY IDIOM میں تبدیلی پر، یہ ادبی انقلاب رک جاتا تو شاید اس کے اتنے دوررس اثرات نہ ہوتے۔

حالی نے اس تحریک کے زیرِ اثر تہذیبی اور فنی تناظر یا PERSPECTIVE کو بدلنے کی کوشش کی۔ پہلی بار اردو ادب میں زمانے کا ادراک حالؔی کا ایک اہم تہذیبی کارنامہ ہے۔ زمانہ جو قدیم روایات میں صرف تخریب کا پیامبر تھا، اب "شانِ رحمانی" کے طور پر جلوہ گر ہوتا ہے[1] اگر زمانے کا یہ عرفان انھیں حاصل نہ ہوتا تو شاید وہ واقعی بے بسی کے نوحہ خواں شاعر بن جاتے اور تاریخ کی تبدیلیوں کو فلک ناہنجار کے ستم سے موسوم کر دیتے۔ اس کے برخلاف ان تبدیلیوں کو وہ انسانی عمل کا ایک لازمی نتیجہ تصور کرتے ہیں۔

اس تحریک کا یہ پیش مفروضہ کہ انسان تبدیلی کے قابل ہے اور انسانی عمل اپنے تاریخی حدود میں AUTONOMOUS ہے۔ حالؔی کے بعد غدر، شاعری میں نمایاں عنصر بن جاتا ہے۔ زمانے کے تعمیری اور تخلیقی پہلو کے ادراک میں حالؔی، اقبال کے پیش رو بن جاتے ہیں اور اسلام کی اس خصوصیت کا کہ وہ فطرت اور تاریخ کا اقرار کرتا ہے کم از کم اسلامی ہند میں حالؔی کو پہلی بار بھرپور احساس ہوا۔ زمانے کا اتنا شدید احساس غالباً ان کے رہبر سرسید کو بھی نہ تھا۔ سرسید اور حالؔی کے پاس عقلیت مشترک ہے اور زمانے کی تبدیلیوں کا احساس بھی

مشترک ہے۔ لیکن حالی، شاعرانہ وجدان کی مدد سے اس حقیقت تک پہنچے اور بصیرت نے انھیں یہ بات سجھائی کہ زمانہ ہمیشہ آگے کی طرف بڑھتا ہے، ماضی کو سمجھا سکتا ہے، اس سے بصیرت حاصل کی جا سکتی ہے، قوتِ عمل اور جوشِ حیات حاصل کیا جا سکتا ہے۔ لیکن ماضی کو پھر سے واپس نہیں لایا جا سکتا۔ ان کے اسی وجدان نے انھیں ماضی کو پھر سے زندہ کرنے کی سعی لاحاصل سے بچا لیا۔ ان کی نظر، ان اقدار تک پہنچی جنھوں نے ماضی میں مسلمانوں کو تبدیلی کا موثر AGENT بنایا تھا۔ وہ قوتِ عمل کا رُخ مستقبل کی طرف موڑ دینا چاہتے ہیں تاکہ عالمِ امکان میں انھی امکانات پر نظر رہے جو اس دور کے تاریخی امکانات بن سکتے ہیں۔

تاریخی امکانات کے اس ادراک نے اس تحریک کے ایک اور پہلو کو اجاگر کیا اور اس تحریک کے ایک اہم رکن چراغ علی نے اس مکتب کی بنیاد رکھی جس کو اصطلاحاً قانونی جدیدیت یا LEGAL MODERNISM کا نام دیا جاتا ہے[۲۵] ان کے پیش نظر، نہ صرف تشریعی احکام کی حکمت تھی بلکہ وہ تاریخی اور SITUATIONAL بھی تھے جن میں قوانین کی تدوین ہوئی تھی۔ اگر انسانی موقف تبدیلی پذیر ہے اور واقعی تبدیل ہوتا رہتا ہے تو پھر یہ بھی ضروری ہے کہ تشریعی اور قانونی عمل بھی اس تبدیلی سے متاثر ہو۔ انسیت پسند رجحان یا HUMANIS-TIC IMPULSE کو اگر قانونی عمل سے کلیتہً خارج کر دیا جائے تو پھر قانون تاریخ کے استبداد کا دوسرا نام بن جاتا ہے۔ اس رجحان کی وکالت، اور اجتماعی اور انفرادی زندگی کے تمام شعبوں میں اس کے نفوذ کی کوشش اس تحریک جدیدیت کا ایک ایسا عنصر ہے جس کے احیا کے بغیر عصری ذہن کو مذہب کی ابدی صداقتوں کو قبول کرنے کی طرف مائل نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن یہ بھی ایک المیہ تھا کہ اس تحریک کا یہ عنصر ایک ایسی مستقل روایت نہ بن سکا جو عصری ذہن کا غالب رجحان بن جاتا۔ شاید اس کا ایک سبب یہ تھا کہ قریبی ماضی کے آثار ابھی طاقت ور تھے، اور ذہنی تبدیلی کے ساتھ سماجی تبدیلیوں کی رفتار سست تر تھی۔

ماضی اور حال کو مربوط کرنے کی ایک کوشش جس نے مستقبل پر ردعمل کے گہرے اثرات مرتب کیے اور جدید کے خلاف مزاحمت کی کوششوں کی طاقت عطا کی وہ شبلی نعمانی کی وہ تحریک تھی جس کا محرک روایت کے ذریعے اصلاح یا REFORM

THROUGH TRADITION تھا۔ اس رجحان کا ایک اہم منشا، تبدیلی میں تسلسل یا CONTINUITY IN CHANGE کو برقرار رکھنا تھا لیکن اس اصول کے ساتھ سب سے بڑی دقت یہ ہے کہ روایتوں کے ہجوم میں رد و قبول کا عمل ایک موضوعی نوعیت اختیار کرلیتا ہے اور یہ روایت کے عقلی تنقیدی امتحان کا بدل ثابت نہیں ہوتا۔ روایت سے تجربے کی طرف یا ماضی سے حال کی جانب "عبور" ذہنی موضوعی سطح پر اتنا مشکل تو نہیں، لیکن تاریخی عمل کے دوران اس وقت مشکل پیش آتی ہے جب عصری تجربے کو ماضی کے سانچوں میں ڈھالنے کی یا حال کو ماضی کے پیمانوں سے ناپنے کی کوشش ایک غالب رجحان کی صورت میں نمودار ہوتی ہے۔ اس دقت میں مزید اضافہ ہو جاتا ہے۔ جب روایت کو تجربات کے جانچنے کا وسیلہ یا MEDIUM بھی قرار دے لیا جائے۔

الہلال اور البلاغ کا کردار

روایت کے ذریعہ اصلاح کا یہ رجحان بیسویں صدی کے اوائل میں خود جدیدیت کی تحریک سے اُبھرنے لگا، جو بالآخر ایک اہم اور ناقابلِ حل تضاد یا CONTRADICTION کی صورت اختیار کر گیا۔ اس تقاضے نے عصری سیاسی موقف سے بھی طاقت حاصل کی اور بالآخر جدیدیت کی تحریک کو خود مدافعت کے لیے مجبور کر دیا۔ تاریخی طور پر "الہلال اور البلاغ" کے نوجوان ابوالکلام نے ماضی کے سحر کو جگانے میں کامیابی حاصل کی اور ان استعاروں اور تخیلی پیکروں IMAGINATIVE SYMBOLS کو اُبھارا جو اجتماعی لاشعور کو خوابیدگی کے عالم سے بیدار کر سکتے اور شعور پر حملہ کرنے کی طاقت عطا کر سکتے تھے۔ روایت کے ذریعے اصلاح کی "تحریک" روایت اور طاقت عطا کرنے میں بالآخر کامیاب ہو گئی۔ اور اس کا حزنی پہلو یا TRAGIC ELEMENT، اس وقت نظروں کے سامنے آیا جب ابوالکلام آزاد نے اپنی فکری زندگی کے دوسرے اور علمی فنی اعتبار سے زیادہ ثمر آور دور میں، وحی الٰہی کی تجلیوں سے کسبِ نور کی کوشش کی اور اعلان کیے بغیر روایت کے ہجوم سے اپنا دامن بچانے کی کوشش میں مصروف ہو گئے، جہاں پہلے دور کے آزاد نے ماضی کے احیا کی کوششوں کو

ایک نیا عملی اور نظریاتی یا IDEOLOGICAL جوش بخشا۔ وہیں آزاد کے دوسرے دور کے فکری اجتہاد نے حیاتِ اجتماعی پر اپنا کم زور نقش ثبت کرنے میں بھی کامیابی حاصل نہیں کی۔

آزاد نے روایت کے IDIOM یا محاورے کی تمام طاقت کو اپنے پہلے دور میں استعمال کر لیا تھا اور شاید اسی کا نتیجہ تھا کہ اگلا عرفان خود ان کے عصر کے لیے نامانوس سا تھا لیکن علمی نقطۂ نظر سے ترجمان القرآن میں ۔۔۔ آزاد نے قرآنی اصطلاحوں، ربوبیت، رحمت اور عدالت کی روشنی میں مذہبی کثرتیت یا RELEGIOUS PLURALISM کی اہمیت کو واضح کیا اور دین اور شرع یا مناہج کے فرق کو اجاگر کرنے میں بالواسطہ قانونی جدیدیت کے لیے ایک نظریاتی بنیاد فراہم کی، لیکن مشکل یہ ہے کہ قانونی جدیدیت عصری حیاتِ انسانی کا صرف ایک پہلو ہے اور جب تک مذہبی فکر کو ایک انقلابی جہت عطا نہ کی جائے اس وقت تک انسیت پسندی کی عمارت کو مذہبی بنیادوں پر قائم نہیں کیا جا سکتا۔ اس مہم کو سرانجام دینے کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ ایک انقلابی بنیاد پر مذہبی فلسفے کی تعمیر اور تشکیل کی شعوری کوشش کی جائے اور عصری IDIOM یا محاورے کو فکری وسیلہ بنایا جائے۔

آزاد کی مذہبی فکر اپنی تمام حسن و رعنائی کے باوجود ایک ایسے IDIOM میں پیش ہوئی جس کی بنیادیں کم از کم نظری اور فلسفیانہ اعتبار سے کمزور ہیں۔ مثلاً ان کا ذہنی افق علت و معلول اور غائی نقطۂ نظر TELEOLOGICAL سے اونچا نہ ہو سکا۔ جہاں ان کے نتائج فکر، پرکشش اور جاذبِ نظر دکھائی دیتے ہیں، وہیں جن بنیادوں پر وہ ان نتائج تک پہنچتے ہیں ان کو قبول کرنے میں عصری ذہن تامل کرتا ہے۔ ان کی انسیت پسندی واضح اور شبہے سے بالاتر ہے لیکن عصری انسان کی طاقت، قوت اور چیلنج قبول کرنے کی صلاحیت ہمیں ان کے انسانی پیکر میں نظر نہیں آتی۔ اسی لیے ان کی انسیت پسندی جمالیاتی سطح تو رکھتی ہے لیکن وجودی سطح ONTOLOGICAL BASIS سے محروم ہے۔ ایک عصری مذہبی تشکیل کے لیے فلسفیانہ بشریت یا PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY کی بنیادیں لازمی ہیں جس کے بغیر اس کائنات میں خدا اور انسان کے ربط کی تعبیر ممکن نہیں۔

سرسید نے اپنی بے رنگ نثر میں ایک بنیاد رکھی تھی، ہر چند کہ ان کی بشریت یا

ANTHROPOLOGY انیسویں صدی کے فلسفے کی رہین منت رہی، لیکن ان کی تحریروں کا انسانی پیکر ایک ایسا خود مختار فعال وجود ضرور ہے جو وحی کی روشنی میں اور خاص تاریخی حالات میں اپنے لیے ایک جادہ ضرور تراش سکتا ہے۔ مذہبی دائرے میں رہتے ہوئے بامقصد عمل کے لیے ان دونوں یعنی وحی الٰہی اور خاص تاریخی حالات میں ربط قائم کرنا ضروری ہے کیونکہ مذہبی اصطلاح میں اگر ایک قطب "ابد" کی نمائندگی کرتا ہے تو دوسرا "زمانہ" کی، اور ظاہر ہے کہ انسان ایک درمیانی اصطلاح یا MIDDLE TERM ہے۔ اس انسانی وجود کو ان دو اقطاب کے درمیان عمل کرنا ہے۔

ذہنی سطح پر یہ فرض کر لینا آسان ہے کہ یہ درمیانی وجود صرف مطیع ہے اور ایا صرف مطاع، لیکن زیست کی سطح پر یہ مفروضہ اثر پذیر نہیں ہوتا، اگر بات اتنی آسان ہوتی تو انسانی وجود ابد کے پرسکون ماحول میں ہمیشہ سرور اور سکون کی زندگی بسر کر سکتا اور جنتِ گم شدہ کی آرزو نہ کرتا لیکن اس کی تقدیر کچھ ایسی ہے کہ زمانے کی رفتار اس کے لیے پہلا چیلنج بن جاتی ہے۔ اور اسی لیے وہ بسا اوقات وحی الٰہی کی روشنی سے اپنے آپ کو محروم بھی کر لیتا ہے۔ دراصل ابد اور زمانے کا رشتہ صرف انسانی وجود ہی کے لیے ایک چیلنج ہے عالمِ فطرت اس چیلنج سے بے نیاز ہے۔ اگر انسان کو صرف مطیع مطلق مان لیا جائے تو پھر عالمِ انسانی اور عالمِ فطرت کا فرق بے معنی ہو جاتا ہے اور جنگ کی تباہ کاری اور زلزلے یا سیلاب کی آفتوں میں فرق باقی نہیں رہتا، یہی وہ سبب ہے کہ ایک بشری فلسفے کے بغیر مذہبی فکر کی تشکیل ممکن نہیں ہوتی۔

اسلامی فکر میں اقبال کا مقام

اسلامی فکر میں اقبال کی سب سے بڑی اہمیت یہ ہے کہ اس نے اپنی فکر کی بنیاد انسانی وجود کے بارے میں غور و تعمق پر رکھی۔ خدا، اس کی فکر کا منتہیٰ اور مبداء ہے، لیکن انسانی وجود اس کی فکر کا مرکز ہے۔ خدا کے پیغام کا مخاطب انسان ہے اور وہی مکلّف بھی ہے، اسی لیے مذہبی فکر کے لیے انسانی وجود، مرکزی وجود اختیار کر لیتا ہے۔ بیسویں

صدی کی عالمی مذہبی فکر کا امتیازی وصف یہی ہے کہ وہ انسانی وجود کو اپنے سفر کا نقطۂ آغاز بتاتی اور خدا تک پہنچتی ہے۔ اس لیے کہ یہ اس کی منزل ہے۔ دراصل یہ سفر معدوم سے موجود تک نہیں بلکہ موجود سے موجود تک ہے۔ ظاہر ہے کہ اس سفر کی ابتدا زمانے سے ہوتی ہے اور ابد منزل قرار پاتی ہے۔ جہاں نظر ابد پر ہوتی ہے وہیں قدم وقت کے ریگ زار پر حرکت کرتے ہیں۔ اگر یہ قدم اس ریگ زار پر اپنا اثر مرتب نہ کر سکیں تو پھر یہ عالم خواب کا سفر بن جائے گا۔ آنے والے مسافران نقوش پا سے رہنمائی اور ہدایات ضرور حاصل کرتے ہیں۔ لیکن سفر کرتے ہوئے ہی منزل تک پہنچ پاتے ہیں، یہ نقوش پا روایت کی علامت بن جاتے ہیں لیکن ان کو دور سے دیکھتے رہنا منزل تک رسائی کا ضامن نہیں ہوتا اور پھر انسانی زیست کی ایک وقت یہ بھی ہے کہ انسان اس ریگ زار وقت پر سفر کرتے ہوئے تاریخ بھی بناتا جاتا ہے جس سے اس ریگ زار کی نوعیت ہی بدل جاتی ہے۔

کبھی کبھی نقوش پا بھی مٹ جاتے ہیں جنھیں تاریخ کے گرد و غبار میں تلاش کرنا ہوتا ہے۔ یہاں انفرادی بصیرت ہی رہنمائی کا فرض انجام دے سکتی ہے، اس لیے اقبال کا یہ اصرار بے جا نہیں کہ وہ "موثر طاقت" جو انحطاط اور زوال کی قوتوں کا مقابلہ کر سکتی ہے اور ان کے لیے جواب فراہم کر سکتی ہے خود مرتکز SELF CONCENTRATED افراد کی پرداخت ہی سے ممکن ہے۔ صرف ایسے ہی افراد زندگی کی گہرائیوں کا کشف حاصل کر سکتے ہیں اور وہی ان نئے میعارات کا انکشاف کر سکتے ہیں جن کی روشنی میں ہمیں اس واقعہ کا ادراک ہوتا ہے اور ہمارا ماحول ناقابل تنسیخ نہیں ہے بلکہ تبدیلی کا متقاضی ہے۔

اقبال کا یہ بیان STATEMENT انتہائی اہمیت کا حامل ہے، اگر اقبال کے فکری متن سے اس کو علیحدہ کر لیں تو یہ اندیشہ ہوتا ہے کہ کہیں اقبال نوع انسان اور ملت اسلامی کی تقدیر چند خود معلنہ، خود مرتکز افراد کے حوالے کرنے کی ترغیب تو نہیں دے رہے ہیں۔ یہ ان کا منشا نہیں ہے بلکہ ان کی مذہبی فلسفیانہ بشریت کا ماحصل یہ ہے کہ اجتماع کا یہ فرض ہے کہ وہ ایسے افراد کی حوصلہ افزائی کرے اور ایک ایسے تہذیبی ماحول کو فراہم کرے

جس میں ایسے خود مرکز افراد کی نشوونما ممکن ہو۔ یہی ان کی سیاسی فکر کا پیش مفروضہ اور رہنما اصول۔ اس فکر میں انسانی وجود اپنی بنیاد دریافت کر لیتا ہے اور فکر و عمل میں اعتباری طور پر خود مختاری کا حامل بن جاتا ہے۔ نئے انسان کی تخلیق کی تمنا، ان کی فلسفیانہ بشریت کی بنیاد ہے اور اساسی پہلو۔

اقبال کے نزدیک نئی تہذیب کا بنیادی اصول توحید ہے۔ ان کی مذہبی فکر کے لحاظ سے ایسے ہی انسان کی تخلیق اسلامی تہذیب کا مقصود تھا اور اس لیے وہ اس تہذیب کو ایک نئی تہذیب کا نام دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک اس نئی تہذیب کا بنیادی اصول توحید ہے جو یقیناً خدا کی اطاعت کا مطالبہ کرتا ہے۔ لیکن چونکہ خدا تمام زیست کی آخری روحانی بنیاد ہے، اسی لیے خدا کی اطاعت دراصل انسان کی اصلی وجودی ماہیت کی اطاعت کا نام ہے۔ زیست کی یہ روحانی بنیاد ہے تو ابدی لیکن تنوع اور تبدیلی میں یہ اپنا اظہار کرتی ہے۔ اس لیے اس کا اصرار یہ بھی ہے کہ ایک ایسے اجتماع کے لیے جس کی بنیاد حقیقت کے اس تصور پر ہو، یہ ضروری ہے کہ وہ اپنی زندگی میں دوام اور تبدیلی کے دونوں اصولوں کو مربوط کرنے کی کوشش کرے، لیکن ابدی اصولوں کا یہ مطلب نہیں کہ وہ تبدیلی کے امکانات کو خارج کر دیں کیونکہ اس طرح انسانی وجود اپنی ماہیت سے محروم ہو جائے گا۔

اجتہاد

تبدیلی اور دوام، تغیر اور ثبات کے درمیان ربط کی تلاش کا نام اقبال کی فکری لغت میں اجتہاد ہے۔ اس لغت میں اجتہاد، صرف ایک فقہی اصطلاح نہیں ہے بلکہ انسانی وجود اور اس کی ماہیت سے اس کا گہرا اور راست تعلق ہے۔ کیونکہ جہد یا EXERTION ہی انسانی وجود کی ماہیت ہے۔ اسی لیے ان کی نظر میں اجتہاد، اسلامی تہذیب کا ایک تخلیقی اور تشکیلی عنصر ہے جس نے اس تہذیب کو عالمی تاریخی سطح پر ایک نئی تہذیب بنا دیا تھا۔

اقبال کی نثر اور اشعار میں فرق

یہاں اس امر کی جانب اشارہ ضروری ہے کہ اقبال نے جن تصورات کو وضاحت اور بڑی حد تک فلسفیانہ اور فکری سلیقے کے ساتھ اپنی نثر اور خصوصاً خطبات کی نثر میں پیش کیا ہے، وہاں ان کے اشعار سے مدد لینا اور ان کے تصورات کی تنقیص کرنا علمی دیانت داری کے خلاف ہوگا۔ ان کے نزدیک اس نئی تہذیب کی تعمیر اور تشکیل اسی لیے ممکن ہو سکی کہ قرآن نے جن اساسی اصولوں کو یا ان کی زبان میں FUNDAMENTAL PRINCIPLES کو پیش کیا تھا، ان کی روشنی میں انسان کو قانون سازی کی حد تک مکمل اختیار حاصل تھا، جس کو انھوں نے اجتہاد کی اولین سطح یا FIRST DEGREE OF IJTIHAD کہا ہے۔ اس لیے ان کا یہ اصرار ہے کہ فرد سے اس اختیار کا سلب کر لینا، اس حرکی نقطۂ نظر کے مغائر ہے جس کو قرآن نے پیش کیا ہے اور سلب کر لینے کے اس تاریخی عمل نے عملاً قانونِ اسلام کو انجماد کے درجے تک پہنچا دیا ہے۔۔۔

انھیں اس بات کا بھی اندازہ ہے کہ ایک ضرورت سے زیادہ منظم اجتماع، فرد کی تمام تخلیقی صلاحیتوں کو ختم کر دیتا ہے اور اسی لیے ماضی کی تاریخ کا غلط احترام اور اس کے تنِ مردہ میں نئی جان ڈالنے کی کوشش (RESURRECTION) کسی زوال یافتہ ملت کا علاج نہیں ہے، اس کا علاج صرف یہی ہے کہ خود مرتکز افراد، حقیقت کی گہرائی تک رسائی حاصل کریں۔ اور اپنے فکری اجتہاد کے ذریعے بدلے ہوئے حالات میں ابد سے اکتسابِ فیض کرتے ہوئے نئی حقیقتوں تک پہنچیں۔ یہی سبب ہے کہ یہ سوال کہ کس طرح ماضی کو اپنی گرفت میں لیا جا سکتا ہے یا ماضی تک اپنی قدرت کی توسیع ممکن ہے، اقبال کے فکر کا نہ صرف اولین رجحان تھا بلکہ دمِ آخر تک اُن کے شعور پر چھایا رہا۔

ماضی کی اہمیت اس لیے کہ اس تاریخی ماضی میں ابد کی روشنی چمکی تھی اور اسی ماضی کے ایک منور نقطے میں ابد، حال یا زمانے کو کاٹتا ہوا گزرا تھا، نام نہاد احیائیت پسندی کا رجحان ان کے فکر کے اسی عنصر سے وابستہ ہے۔ لیکن اقبال کی متجسس فکر احیائیت پسندی کے آسان حل کو مطلقاً قبول کرنے پر مائل نہ ہو سکی، ابد اور زمانے کا تضاد ان کے فکری محرکات

میں سب سے زیادہ بلکہ بنیادی اہمیت کا حامل ہے، جہاں شعر میں وہ اس تضاد کو حل نہ کر سکے، شاید حل کرنا چاہا بھی نہیں، کیونکہ شعری زبان PARADOXES کی زبان ہے، وہیں اپنے خطبات میں اُنھوں نے اس تضاد کو حل کرنے کی بڑی حد تک کامیاب کوشش کی ہے۔ عام مذہبی فکر کا رجحان یہ ہے کہ ابد اور زمانے کے تقاطع کے عمل کو تاریخ کے صرف مثالی لمحے میں فرض کیا جائے۔ مثلاً مسیحی نقطۂ نظر سے ولادت ایک ایسا منوّر زمانی لمحہ تھا اور مروج اسلامی نقطۂ نظر سے نزولِ قرآن کے لمحات، حیاتِ پیغمبرؐ کے لیے ایسے ہی منوّر لمحات تھے جن کے بعد ابلیسی حکمرانی شروع ہوئی اور زمانہ غیر حقیقی یا محض اعتباری بن گیا۔ لیکن ان دو یعنی مسیحی اور اسلامی نقاطِ نظر کے فرق کو پیشِ نظر رکھا جائے تو یہ مسئلہ ایک نئی سطح پر سامنے آتا ہے۔ مسیحی نقطۂ نظر سے صرف ایک ایک لمحہ لمحہ منوّر تھا۔ لیکن اسلامی نقطۂ نظر سے خدا نے کسی ایک لمحے کو اپنے لیے منتخب نہیں کیا بلکہ کئی لمحات ایسے آئے جہاں ابد زمانے کو کاٹتا ہوا گزر گیا۔

دوسرا اہم فرق یہ ہے کہ جہاں پہلے یعنی مسیحی نقطۂ نظر سے ابد نے ایک شخص کے وسیلے MEDIUM میں اپنا اظہار کیا وہیں دوسرے نقطۂ نظر سے خدا نے گفتنی لفظ SPOKEN WORD کے ذریعے یا زبان کے وسیلے سے اپنا نہیں بلکہ اپنی مشیئت کا اظہار کیا۔ اسی ابد اور زمانے کا تقاطع ان تمام امکانی لمحات میں ہو سکتا ہے جب انسان اس کلام کو پڑھے یا اس کے بارے میں بصیرت حاصل کرنے کی کوشش کرے۔ یعنی یہ کہ یہ واقعہ یعنی INTERSECTION یا تقاطع کا یہ عمل ایک متواتر عمل بن سکتا ہے اور اقبال کے لیے بصیرت کے حصول کی اسی کوشش کا نام اجتہاد ہے۔

ایک ایسے مذہب کے ماننے والوں کے لیے جن کے نزدیک خدا نے اپنی مشیئت کا اظہار صرف ان امور کی حد تک نہیں رکھا جنھیں ہم اعتقادات کہتے ہیں بلکہ وہ امور بھی اظہار کی اس روشنی میں آئے جن کا تعلق انسان کے انفرادی اور اجتماعی عمل سے ہے۔ اجتہاد کا یہ عمل واقعی موت و زیست کا سوال بن جاتا ہے اور اقبال کی فکر کا یہ پہلو کہ اجتہاد کے عمل کو صرف ماضی کے چند لمحات کے حوالے نہ کیا جائے، اجتماعی زندگی کے تقاضوں

کے لیے بڑا معنی خیز اور اہم بن جاتا ہے۔ یہی سر سید کی فکر کا ماحصل، اقبال کے ہاں ایک گہری فلسفیانہ بنیاد حاصل کر لیتا ہے۔ اس کا تعلق انسانی وجود اور زیست کی ماہیت سے ہو جاتا ہے، یعنی یہ سوال صرف ایک مذہب کا داخلی مسئلہ باقی نہیں رہتا بلکہ انسانی فکر کا ایک ضروری موضوع بن جاتا ہے۔ انسانی وجود کی ایسی ماہیت کی روشنی میں، سیکولر اور مقدس کے معانی اور ان کے ربط کی تلاش کی جا سکتی ہے۔ کیونکہ کوئی اصطلاح، انسانی وجود کے لیے اس وقت تک کلید نہیں بنتی جب تک کہ خود انسانی وجود اس کا مصدر نہ ہو۔ یہیں قرونِ وسطی کی فکر سے اقبال کا راستہ الگ ہو جاتا ہے اور وہ اسلام میں وجودی فکر کے پیش رو بن جاتے ہیں۔ سیکولر اور مقدس، انسانی وحدت کو تقسیم نہیں کرتے بلکہ اس وحدت کے دو مختلف پہلوؤں کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ سیکولر اور مقدس، اشیا کی حفاظت نہیں بلکہ انسانی افعال کی جانب اشارہ کرتی ہیں۔ اسی لیے اس بات کا دار و مدار کہ کوئی عمل سیکولر ہے یا مقدس یا روحانی، اس بات پر ہے کہ فاعل یا AGENT کا کلی نقطۂ نظر کیا ہے۔

اقبال کے الفاظ میں ایک عمل دنیوی یا سیکولر ہے۔ اگر اس عمل کے پس منظر میں زندگی کی ساری پیچیدگی اور تنوع کا ادراک موجود نہیں ہے۔ اور مقدس یا روحانی ہے اگر اس پیچیدگی یا تنوع کا ادراک عمل کے پس منظر میں موجود اور اس کا راہ نما ہو۔ اسی لیے ہر ادارہ اپنے دو پہلو رکھتا ہے مثلاً اگر مملکت کا مقصود ان ابدی اقدار کا حصول ہو جو توحید کے پیچھے کارفرما ہیں یعنی مساوات، انسانی وجود کی صیانت اور آزادی تو ایسی مملکت روحانی ہوگی، کیونکہ اس کا مقصد ان اقدار کی زمانی، مکانی قوتوں میں تبدیلی کرنا ہوگا۔ قانون کا مدعا ان کے اقدار کے حصول کو منظم کرنا ہے اور اسی لیے ایک غیر متبدل قانون، ان اقدار کو زمانی، مکانی قوتوں میں تبدیل کرنے سے قاصر رہے گا۔

ظاہر ہے کہ غیر متبدل اور زمانی مکانی قوتیں باہم دگر متضاد اصطلاحیں ہیں۔ اسلامی فقہی مکاتب پر اقبال کی تنقید ان کے اس مطلب کی وضاحت ہے۔ اگر عراق کے مکتب فکر یعنی حنفی مذہب نے تصور یا NOTION کو ابدی قرار دیا اور اسی بنا پر ارسطوئی یعنی قیاس کو اپنا آلہ

یا TOOL بنایا تو حجازی مذہب یعنی حنبلیوں اور پھر وہابیوں نے منفرد واقعہ یا CON-CRETE کو ایک لحاظ سے ابدیت کا حامل قرار دیا۔ کیونکہ ان کی نظر نظیر یا PRECEDENT پر رک گئی۔ اگر ایک مذہب نے قیاس کی بنیاد پر حاصل شدہ فتوے کو ابدی بنا دیا تو دوسرے مذہب نے مخصوص حالات میں دیے گئے CONCRETE فیصلوں پر اپنی عمارت قائم کر دی۔ دونوں مذاہب نے ابدیت اور زمانے کے تخلیقی عمل کو نظر انداز کر دیا۔ اسی لیے اقبال کا خیال ہے کہ اسلام کے مقصودِ اصلی کا ابھی پوری طرح اور مکمل اظہار نہیں ہوا اور یہ مقصودِ اصلی ایک ایسی روحانی جمہوریت کا قیام ہے جس میں فرد، روحانی قدر کا مسکن یا LOCUS ہے۔

اپنی اس فلسفیانہ بشریت کی بنیاد پر اقبال نے اجماع کے مروجہ تصور اور معیار کو رد کیا۔ کیونکہ یہ تصور فرد کی بجائے ایک گروہ یا مختصر سی جماعت کو آخری قدر و قیمت کا حامل قرار دیتا ہے۔ سرسید نے اجماع کا انکار کیا اور اقبال نے افراد کے ایک ایسے مجموعے یا تنظیم کو جس کی بنیاد ARBITRARY نہیں ہے اجماع کا اہل قرار دیا۔ لیکن دونوں کا مشترک نقطہ یہ ہے کہ حرکت کا اصول اجماع نہیں بلکہ اجتہاد ہے۔ اجماع ایک اجتماعی ضرورت ہے تاکہ افراد کے پیش نظر اجتماعی مقاصد کا حصول، مخصوص تاریخی حالات میں جو ایک اعتبار سے عمل کی حد یا LIMIT ہیں ممکن ہو سکے۔

اقبال نے جدیدیت کی اس روایت کو جس کا آغاز سرسید سے ہوا۔ ایک قابلِ عمل فلسفیانہ بنیاد فراہم کی۔ لیکن اس بنیاد کا مطالعہ شعرِ اقبال میں نہیں، خطباتِ اقبال میں ممکن ہے۔ ان کے شعر کے فلسفیانہ متن کے راہ نما ان کے خطبات ہیں، اس کا عکس نہیں کہ شعر کی روشنی میں خطبات کا مطالعہ ہو۔

آخر میں اس ضمن میں یہ اشارہ ضروری ہے کہ اقبال کا جمالیاتی فن افقِ غزل سے آگے تو گیا لیکن اس حد کو توڑ نہ سکا۔ اسی لیے ان کی شاعری، فلسفیانہ جمال اور جلال تو ضرور رکھتی ہے لیکن فکر کی ترسیل کے لیے وہ روایت MEDIUM میں انقلاب لانے میں کامیاب نہ ہو سکے۔ اسی لیے اقبال کی فکر کے مطالعے میں اگر صرف شعر ہمارا راہنما ہو تو ہم اضداد کی کشمکش میں مبتلا ہو جاتے ہیں اور ان کی طرح ہمیں بھی عقدۂ اضداد کو حل کرنے کی کاوش تڑپاتی رہتی ہے۔

حواشی

۱؎ اشارہ ہے حالی کی نظم "اُمید" کے اس شعر کی جانب

سنے ہوں گر نہ معنی لاتسبوا الدھر کے تم نے
تو اب سُن لو کہ ہوں میں شانِ رحمانی مجھے جانو

۲؎ تفصیلات کے لیے دیکھیے۔

THE PROPOSED LEGAL, POLITICAL AND SOCIAL REFORMS IN THE OTTOMAN EMPIRE (1808) OR TRADITIONS OF ISLAM, GUILLAUME, OXFORD 1924

"المعارف" نومبر، دسمبر ۱۹۹۲ء

جناب عطاء اللہ قاسمی

مختلف انشائیوں سے اقتباسات

"میں نے تعجب سے ایک نظر طوطوں کو اور پھر ان کے مالک کو دیکھا۔ مالک ہنس رہا تھا۔ طوطے بھی ہنس رہے تھے۔ میں نے اپنی حیرت پر قابو پایا اور کہا، یہ طوطے ہم انسانوں کی باتیں سمجھتے ہیں اور ہم انسانوں کی زبان میں باتیں کرتے ہیں، یہ کیا ماجرا ہے؟ مالک نے بتایا یہ طوطے معمولی طوطے نہیں۔ ان میں سے کچھ سیاسی طوطے ہیں، کچھ ادبی اور صحافتی طوطے ہیں، انقلابی طوطے ہیں اور انقلاب پسند طوطے ہیں۔ یہ سب دانا جانور ہیں تو انھوں نے تمہاری غلامی کس طرح قبول کر لی ہے! آقا نے جواب دیا، میں تو محض ان کا رکھوالا ہوں یہ میرے غلام نہیں۔ میں تو خود غلام ہوں۔ یہ دیکھو! یہ کہہ کر اس نے اپنی پشت پر سے کپڑا اٹھایا جس پر غلامی کا داغ موجود تھا۔ تم کس کے غلام ہو؟ میں نے پوچھا۔ میں جس کا غلام ہوں وہ آگے کسی کا غلام ہے اور یہ سلسلہ بہت دور تک چلا گیا ہے..... میں ابھی تھوڑی ہی دور گیا تھا کہ اس نے ایک بار پھر مجھے پکارا۔ میں اس کے قریب گیا تو اس نے جیب میں سے روپوں کی ایک اور تھیلی نکالی اور مجھے تھماتے ہوئے ایک آنکھ میچ کر کہا طوطا بنو گے؟"

(طوطے ہی طوطے) (مطلبات ظرافت، از قونیہ چودھری، مخزن دسمبر ۹۱ء)

"سو یہ جن آجکل ایک ہوٹل میں ملازم ہے اور چھوٹے اوئے کی آواز سن کر تھکے تھکے قدموں کے ساتھ ایک میز سے دوسری میز کی طرف جاتا ہے۔ کبھی کبھی اسے اپنا ماضی یاد آجاتا ہے تو اس کی آنکھیں بھر آتی ہیں۔ مشرق و مغرب میں پھیلے ہوئے بازو اور آسمان سے باتیں کرتا ہوا قد! بڑے بڑے بادشاہوں کے محلات کو اپنی ہتھیلی پر اٹھا لینے والا ماضی! چشم زدن میں نئی دنیائیں تعمیر کرنے والا ماضی! چنانچہ ان لمحوں میں وہ دوبارہ جن کے روپ میں آنے کے لیے اپنی تمام قوتیں جمع کرتا ہے۔ مگر ۔۔۔ اپنی اس تمام تر کوشش کے نتیجے میں وہ سگریٹ کے دھوئیں جتنے مرغولے میں سے اپنی دکھتی کمر پر ہاتھ رکھے نمودار ہوتا ہے اور اس پر وہ مارے ندامت کے سر جھکا لیتا ہے اور ہولے سے کہتا ہے! میں بڑے کروفر والا جن تھا مگر میرے آقاؤں نے مجھے کمزور کر دیا۔" (عطایئے)

○

پاکستان اور گاندھی جی

گاندھی جی کی وفات کے اگلے دن منٹو نے کہا یار میں تو سمجھتا تھا مجھی کو رنج ہے لیکن شہر میں پھر کر دیکھا ہر شخص رنجیدہ نظر آتا ہے اب تو جی چاہتا ہے میں رنج نہ کروں۔

محمد حسن عسکری نیا دور ۴۹ ص ۳۰ بحوالہ تخلیقی ادب ۵

گاندھی جی اور پاکستان

گاندھی جی کے قتل کے بعد ریڈیو پاکستان لاہور نے امتیاز علی تاج کا لکھا ہوا جو پروگرام نشر کیا تھا اسے ہندوستان میں بے حد پسند کیا گیا تھا۔

آفتاب احمد، نیا دور ۵۵/۸۹ ص۸

جناب انور عظیم

بادِ سموم کی فصل کاٹنے کا موسم

"ہندستان کو اپنے ماضی کی زنجیروں کو توڑنا پڑے گا۔ ہماری زندگی پر مری ہوئی گھن لگی لکڑیوں کا ڈھیر پہاڑ کی طرح کھڑا ہے، وہ سب کچھ جو بے جان ہے، جو مر چکا ہے اور اپنا کام ختم کر چکا ہے، اس کو ختم ہو جانا ہے، اس کو ہماری زندگی سے نکل جانا ہے، لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ہم اپنے آپ کو ہر اس ثروت سے کاٹ لیں، ہر اس چیز کو بھول جائیں جس نے ماضی میں ہمیں تاب و تواں دی ہے اور ہماری زندگی کو جگمگایا ہے۔"

— جواہر لال نہرو

اگر ہم شتر مرغ ہوتے تو کتنا اچھا ہوتا اور بھی اچھا ہوتا جو ہم شہروں، قصبوں اور بستیوں میں نہ رہتے۔ بس اُڑنے کی کوشش کرتے رہتے، ہوا کے ساتھ ریت کے اوپر اوپر اور جہاں ہوا تیز ہوتی ریت میں سر چھپا لیتے اور انتظار کرتے طوفان کے گزر جانے کا اور سوچتے سب خیریت ہے!

ہمارے سماج میں، ہماری زندگی میں خیریت نہیں ہے اس لیے میں کسی ہم نفس کو یا کسی شتر مرغ کو یہ یقین دلانے کی کوشش نہیں کروں گا کہ اگر ہم ریت میں سر ڈالے رہیں تو طوفان گزر جائے گا اور ہم نشاط و انبساط کی دھوپ میں نہاتے رہیں گے اس وقت تک جب تک کہ کائنات قائم ہے۔ پھر اس کے بعد؟ پھر اس کے بعد نہ کائنات ہوگی اور نہ وقت!

یہ اس وقت ہوگا جب خدا کائنات سے اس کی روشنی اور گردش جو وقت ہے، چھین لے گا۔ ایک صدا، جو وحدت الوجود کی آواز کی گونج ہوگی، انسان کو اس کے مقدر سے آگاہ کرے گی: "میں نے تم کو پوری کائنات دی اور اس کو وقت کی اننت وسعتوں میں پھیلا دیا لیکن تم براعظموں، رنگ و نسل کی تفریق، انسان کشی اور بے ضمیری کے اندھیرے عذاب میں جیتے رہے۔ تم ایک بھائی کے ہاتھ سے دوسرے بھائی کے قتل کی دوڑ میں کھو گئے۔ تم ہر قسم کی بدمذاقی، کثافت، نجاست اور خود غرضیوں کے بیج بوتے رہے اور اپنی ہی جگائی ہوئی بادِ سموم کی فصل کاٹنے کا اہتمام کرتے رہے۔ وقت آگیا ہے کہ اب تم کو خود وقت کی اقلیم سے بے دخل کر دیا جائے اور کائنات کو اس چنگاری سے محروم کر دیا جائے جو میرے وجود کا اظہار ہے اور تم سے تمہاری روشنی چھین لی جائے۔ اب تم میں کوئی بھی نیک باقی نہ رہا اس لیے اظہارِ تخلیق کا تماشا ختم؟"

ہرگز میرا ارادہ بے دلی اور مایوسی پھیلانے کا نہیں ہے۔ سچ یہ ہے کہ ہر بار جب مجھ پر مایوسی کا دورہ پڑتا ہے تو میں اپنے آپ سے بات کرتا ہوں اپنے ماضی اور مستقبل سے اور اپنے حال میں پوچھتا ہوں میرا خیال ہے کہ زیادہ تر ادیب وشاعر و فنکار کسی نہ کسی موڑ پر اپنے آپ سے اس قسم کے تبادلۂ خیال پر مجبور ہوتے ہیں۔

میرے لیے آج اپنے آپ سے گفتگو کرنا آپ سے گفتگو کرنا ہے۔

ہماری سب سے بڑی ٹریجڈی یہ ہے کہ ہم شتر مرغ نہیں ہیں۔ لیکن سچ یہ ہے کہ ہمارے دماغ میں چھپی ہوئی ہماری سوچ شتر مرغ بن چکی ہے۔۔ آدھا اونٹ، آدھا مرغ! لیکن زیادہ چلتا ہوا محاورہ ہے: آدھا تیتر آدھا بٹیر، ہم ایک ہی وقت میں دو سمتوں میں سفر کر رہے ہیں۔ اکیسویں صدی کی طرف بھی جہاں سائنس، جمہوریت اور سیکولرازم کا بول بالا ہوگا اور جس کا بنیادی پتھر ہوگا: سوشلزم (خواہ اس کی شکل اور معنویت جو بھی ہو) اور ماضی کی طرف بھی، جس کے قدیم ترین تاریخی تجربوں اور تلاش وجستجو کو اندھے عقیدوں میں ڈھال دیا گیا ہے۔ اس سانچے کی آسودہ حالی سے قطع نظر اس سانچے میں خود آگہی کی قدروں کو، جس نے انسانیت کو اپنے آپ پر آشکار کیا اور تہذیب و تمدن کا سرچشمہ بنایا۔ زمانہ کے اسی دوراہے پر ہندستان کی انسانیت آج مصلوب کھڑی ہے۔ ہم کس طرف جائیں؟ ہم کس طرف جائیں گے؟ ان دو سوالوں کے جواب پر ہمارے قومی مستقبل کا دار و مدار ہے۔ تب اس سوال کا جواب ہماری "تاریخ دے گی، کہ: ہمارے مستقبل کی جگہ کیا ہوگی، کتنی ہوگی؟۔

یکایک یہ سوال اٹھے کیوں؟ یکایک؟ یکایک نہیں۔ یہ سوالوں کا پورا سلسلہ ہے جو تاریخ کی تہوں میں پلتے رہے ہیں اور جو وقت کی پھوٹتی لہروں نے اٹھائے ہیں۔ بات یہ زندگی کے گرامر کی نہیں ہے۔ بات یہ جینے کے پرابلم کی ہے۔ ایک شخص دو شخص، ہزار دو ہزار آدمیوں کے جینے کا مسئلہ نہیں ہے یہ۔ مسئلہ یہ کروڑوں کی قوم کی زندگی کا ہے۔ ان کی جنگِ آزادی کے آدرشوں، ان کے تہذیبی اتحاد، طلوعِ طبیعت کا ہے، سماجی اور سیاسی بقا کا ہے۔ ہمارے حال اور مستقبل پر یک قطبیت کا جوا رکھا جا چکا ہے۔ سوال اب ہماری آزادانہ اور خود اختیار بقا کا ہے۔

اگر ہم سیکڑوں سال کی تاریخ کا جائزہ نہ بھی لیں تو کم از کم اس جنگِ آزادی کے سیاسی اُتار چڑھاؤ کا جائزہ تو لینا ہوگا جس کی رہنمائی ہمارے نوآبادیاتی قومی ڈھانچے کے اندر مہاتما گاندھی اور جواہر لال نہرو اور مولانا ابوالکلام آزاد نے کی۔ یہ تاریخ کا وہ کینوس ہے جس میں مہاتما گاندھی اور جواہر لال نہرو اور مولانا کی بصیرت کی روشنی نظر آتی ہے اور دوسری طرف جس کو شیاما پرشاد مکرجی اور محمد علی جناح کی فرقہ وارانہ علاحدگی پسندی اور ایک دوسرے کی طرف عام بیزاری کا جذبہ چھری کی طرح کاٹتا ہے۔ یہ آزادی سے پہلے کا کینوس ہے جس میں جاتے جاتے بھی برطانوی سامراج شک، نفرت اور دوری کے زہریلے بیج بو گیا اور اب ہم جنوبی ایشیا کے تمام لوگ زہریلی فصل کاٹ رہے ہیں یہ سب ڈراؤنا خواب نہیں ہے۔ یہ زندگی کی سچائی ہے۔ یہ سچائی مذہبی جنون کا آٹھ سروں والا اژدہا ہے ہائیڈرا!

اب تقسیم کے بعد منظرنامہ بدل چکا ہے۔ نفرت، علاحدگی اور تشدد کا جو اژدہا پوری

قوم کو نگل رہا ہے۔ اس کے کتنے سر ہیں؟ آٹھ یا آٹھ سے زیادہ؟ فرقہ پرستی، علاقہ پرستی، اقلیت پرستی، اکثریتی شاونزم، مذہبی ظلمت پرستی، اُوگروادّ، آتنگ وادّ، پھران کے اتنے سارے پلیٹ فارم ... رام راجیہ، خالصتان وادّ، حکومت الٰہی، کلیسا کو بچانے کی مہم ــ ان میں ہر پلیٹ فارم کے اندر ان دیکھے دائرے اور ان گنے چکر۔ ہندستان بہت بڑا ملک ہے۔ اس کا اژدہا بھی بہت بڑا ہے اور اس کے سر بھی آٹھ سے زیادہ ہیں۔ یہ بات مبہم نہیں ہے۔ ہماری سماجی زندگی کی روزمرہ کی سچائیوں کا یہ آئینہ ہے۔

ہم کہتے ہیں ہم آئیڈیولوجی کے عہد سے نکل چکے ہیں لیکن مذہبوں کی پالی ہوئی عصبیتیں ہمارے ملک میں آئیڈیولوجی کی جگہ لے چکی ہیں۔ عقیدوں کے صنم کدے اپنا کام کر رہے ہیں اور ان کا رخ مستقبل کی طرف نہیں، ماضی کی طرف ہے۔ ظلمت اور آزادی کی صف آرائی میں ہمارا دانشور کہاں ہے؟ اس کے تخلیقی اظہار میں ہمیں اس کا جواب ملنا چاہیے۔

کوئی بھی زندہ حقیقت بدلنا اور آگے بڑھنا جس کا مقدر ہے، ایک لمحے کے اندر قید کر کے نہیں رکھی جا سکتی۔ اسی لیے اس کے مظاہر بھی پیہم رواں اور پیہم نیرنگ آزما ہیں لیکن کوئی بھی قدم جو مستقبل سے منہ موڑ کر الٹا سفر شروع کر دے، کیا وہ آج کی دنیا میں جس کا رخ مستقبل کی طرف ہے، زندہ رہ سکتی ہے؟ ویسے اس کا جواب شاعرِ مشرق نے یوں دیا ہے: "ثبات اِک تغیر کو ہے زمانے میں"

سوال یہ ہے کہ یہ سوال اٹھایا کیوں جا رہا ہے؟ وہ بھی آڑے ترچھے ڈھنگ سے؟ آئیے تو پھر ہم سیدھی سیدھی دو ٹوک باتیں کریں۔ دھماکوں کی، خون خرابے کی جوابی خون خرابے کی، پولیس اور فوج کے پہروں اور پریڈ کی۔ لاٹھیوں اور ترشول کی، نعروں اور خون ریزیوں کی۔ صبح کا وقت ہے، پنجاب کی یا کشمیر کی سرزمین ہے۔ منہ اندھیرے لوگ اٹھے ہیں اور بس میں بیٹھے ہیں۔ اپنی اپنی دنیا میں کھوئے ہوئے۔ اپنی عورتوں، عزیزوں اور بچوں کے ساتھ سفر کر رہے ہیں۔ کسی کو کہیں جانا ہے۔ کسی کو کہیں۔ یکایک ان ہی میں سے پانچ چھے آدمی اٹھتے ہیں اور بس کو موت کا کنواں بنا دیتے ہیں۔

یہ کس قسم کی زندگی ہے، یا ہو سکتی ہے؟ کیا یہ ایک مہذب اور متمدن سماج کے اندازِ فکر یا اسلوبِ حیات کے مظاہر ہیں؟ یہ سوالات میں اس لیے کر رہا ہوں کہ ہم میں سے ہر ادیب و شاعر کو تہذیبی کارکن اور تخلیق کار کو مستقبل کا افق تلاش کرنا ہے۔ یہ کون لوگ ہیں؟ یہ لوگ جن کو قاتل جانتے بھی نہیں، گولیوں سے لہولہان ہو جاتے ہیں۔ قاتل بھی انسان ہیں اور مقتول بھی۔ لیکن ان کے مذہبوں نے ان کی پہچان الگ کر دی ہے۔ وہ ایک ہی زبان بولتے ہیں، ایک ہی گیت گاتے ہیں، ایک ہی بھانگڑا ناچتے ہیں لیکن یہ ناچ موت کا ہے۔ اگلے دن دلی میں کچھ لوگ پڑوسیوں کے چہروں کو پہچاننے سے انکار کر دیتے ہیں۔ ان چہروں میں جیسا بڑا اداسی پھیلی ہوئی ہے، انھیں قاتلوں کے چہرے دکھائی دیتے ہیں۔ وہ ایک ہوں یا دو یا چھے، بات صرف اتنی ہے کہ مذہبی جنون نے REFLEXES کو اپنے سانچے میں ڈھال لیا ہے۔ یہ تشدد اور جبر کا ڈھانچہ

ہے سزا اس کو ملے جو قتل کرے، جو جرم کرے۔ کسی راہ گیر، کسی تھکے ہوئے سوئے ہوئے انسان کو، تھکے ہارے انسان کو جو شجر سایہ دار کی تلاش میں ہے، اس کی زندگی سے کیوں محروم کر دیا جائے؟ یہ تشدد اور جبر کا سانحہ ہے جو دراصل انسانی رشتوں میں ... ALIENATION کی طرف ـ یات کا شاخسانہ ہے۔ اس حقیقت سے فرار تجریدیت کے لیے راستہ ہموار کرنے کی کوشش ہے۔

ایسے میں ادب، فن اور جمالیات کے معنی بدل جاتے ہیں۔ ہر بالائی ڈھانچہ اپنی نیو یا محور سے ہٹ کر زندہ کیسے رہ سکتا ہے؟ روحانی وجدان کے بغیر عشرت اظہار کا تجربہ تشنہ یا نامکمل رہ جاتا ہے۔ فن کار اس کی تکمیلیت کے لیے تیشہ زن ہے۔ یہی وہ بات ہے جو فن کار کو کوہکن بنا دیتی ہے۔ یہی وہ بات ہے جو ہمارے سامنے آزمائش کا پہاڑ کھڑا کر دیتی ہے اور ہم یہ سوچتے رہ جاتے ہیں۔ ایک منظم انسان دوست اور خلا قانہ مستقبل کے سفر میں منزل رسی کی ضمانت کیا ہے۔

چلیے تھوڑی دیر کو آپ کی تسکین کے لیے مان لیتے ہیں: یہ سب تو ٹھیک ہے مگر اس قسم کی تحریر کی RELEVANCE کیا ہے۔ یہ تحریر نہیں، یہ اپنے عہد کی معنویت کی تلاش ہے اور اس عہد کی معنویت میں میرے وجود کی چنگاری کہاں دبی ہوئی ہے یہ میرا نہیں ہر تخلیق کار کا سوال ہے۔ اگر کوئی میرے اس خیال سے اختلاف کرتا ہے تو وہ میری طرف سے بری الذمہ ہے۔

عصری ادب میں عصری آگہی اور عصری معنویت کی تلاش اظہار کے Dimension میں بنیادی اہمیت رکھتی ہے۔ اس سے گریز ممکن نہیں۔ ان لوگوں کے لیے بھی نہیں جو تجریدیت کے آستاں پر سجدہ ریز ہیں۔

معاملہ سیدھے سادے وقتی عمل اور ردِ عمل کا نہیں ہے معاملہ پورے نقطہ نظر کا معلوم ہوتا ہے۔ رجحانات کا ہے۔ تاریخ کی قوتوں کی صف آرائی میں اپنی انفرادی اور اجتماعی جگہ تلاش کرنے کا ہے۔ کون کس طرف ہے۔ کون کس طرف ہے کون کس طرف ہے، کون سچ کی طرف ہے، کون جھوٹ کی طرف ہے؟ کون ظلم اور تشدد کی طرف ہے اور کون صلح جوئی اور کون خیر سگالی کی طرف؟

یہ باتیں اب کلیے معلوم ہوتی ہیں۔ پانی سر سے کتنا اونچا ہو چکا ہے پھر بھی جینا تو ہے۔ بکھرے ہوئے کٹے ہوئے کناروں کو تلاش کرنا تو ہے۔ خون میں ڈوبی یا خوش فہمیوں میں! مگر ڈوبے کیوں؟

پھر یہ سوال ہمیں تاریخ کے سینے میں چھپی ہوئی عذاب کی جڑوں کی طرف لے جاتا ہے۔

ایک چھوٹا سا واقعہ یاد آتا ہے۔ شاید ۱۹۳۶ء کی بات ہے۔ جاڑے کا موسم تھا۔ میں اور خواجہ بدیع الزماں، "چھپے کی موت" کے رچنا کار، جو میرے ہم عصر تھے اور جو اب افق کے اس پار جا چکے ہیں، گوتم بدھ کے شہر گیا سے لکھنؤ کا سفر کر رہے تھے لیکن ہم پورے راستے ایک دوسرے کو کر سچین کے نام سے پکارتے رہے۔ میں سمجھتا ہوں اس سے زیادہ Self Humiliation کا تجربہ اس سے پہلے مجھے نہیں ہوا تھا

البتہ کرشن چندر کے "وحشیوں" اور راجندر سنگھ بیدی کی "لاجونتیوں" اور خواجہ احمد عباس کے اجنتاؤں احمد ندیم قاسمی کے پرمیشر سنگھوں اور سعادت حسن منٹو کے ٹوبا سنگھوں کی حسیت ہماری حسیت بھی تھی اور ہمارا احتجاج بھی لیکن ہم اپنی دروں بینی کے اسٹیج میں اس وقت اتنا نہیں پہنچے تھے جتنا آج پہنچ رہے ہیں اور اپنے آپ سے پوچھ رہے ہیں: کیا گوتم بدھ کے "وژن" یا بصیرت کی Relevance ہمارے قومی تہذیبی ادراک میں محض خوش گوار خود فریبی کی ہے؟

بعض مرتبہ غیر فرقوں کے افراد ان دنوں چلتی گاڑی سے باہر پھینک دیے جاتے تھے۔ راہی معصوم رضا کا تجربہ کچھ ایسا ہی تھا لیکن بعد میں تاریخ کے حساس ہاتھوں نے ان کو "مہا بھارت" کا ٹی وی اسکرپٹ ساز بنا کر ان کے وجود کی معنویت کو بدل دیا اور رواداری اور دروں بینی کو ایک نیا رخ دیا۔

آج ہم اور ہماری تخلیقیت کو ان مستثنیات کے باوجود ایک خطرناک موڑ کا سامنا کرنا ہے جہاں "اقلیت پرستی minoritism" کی ظلمت آشنا تختی لگی ہوئی ہے، پھر تاریخ کو الٹے پانو چلنے پر مجبور کرنے کی کوشش ہے۔ ہماری تہذیب کی انجذابیت کو اس امتحان سے گزرنا ہے اور کوئی راستہ نہیں۔ سطحی قسم کی دانشوری ترقی ترشی اصطلاح میں محصور ہے اور اس قسم کے سوال اٹھاتی ہے۔ آخر اس گفتگو کی عصری معنویت کیا ہے ہم اگر یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے رہیں کہ ہم جینیس ہیں اور ہم صرف شاہکار لکھتے ہیں تو سب کی سمجھ میں یہ بات آجائے گی اور فنی اظہار کی جمالیات کا حق ادا ہو جائے گا۔ کیا یہ سچ ہے؟

حالات کا جائزہ لیں تو پتا چلے۔ ہماری دانشوری بالائی عمارت سے نیچے اترنے کو تیار نہیں ہے جہاں اس زمین پر ظلمت پرستی اور سیکولرازم، انسانی حقوق اور انسانی حقوق کے نام پر انسان کشی کی رزم چھڑی ہوئی ہے۔ الفاظ کی دلآویزی سے سفاکی دلشکر کو چھپایا نہیں جا سکتا۔ تصورات اور آدرش ہر زمانے میں، ہر دور میں، میتھ اور ابہام کی زنجیریں توڑ کر، زندگی کے افق پر طلوع ہوئے ہیں اور آج بھی گر بڑاں امیجری، استعارے اور تجریدیے باوجود ایسا ہی ہوگا۔ اسی لیے کہتے ہیں اظہار کی جمالیاتی تخلیقیت کو اپنے عہد کی تنگ نظریوں سے شکایت ہے۔ خود فریبی کے طلسم کو توڑنا حقیقت سے ہم آہنگ ہو جانا ہے اور اس کے لیے جرأتِ رندانہ چاہیے۔

آج بہت سارے تصورات اور آدرشوں کا سماجی Context بدل گیا ہے۔

فرقہ پرستی خود اپنے روایتی معنوں سے نکل کر آج بہت بڑا سماجی، سیاسی اور تہذیبی چیلنج بن گئی ہے۔ یہاں ان تمام تاریخی عناصر کا تفصیلی جائزہ ممکن نہیں ہے۔ جن پس منظر پر یہ صورتِ حال پیدا ہوئی ہے لیکن بنیادی عناصر کو آج کے محرکات اور ترغیبات کے Context میں پہچانا جا سکتا ہے۔

- سب سے پہلی بات:۔ آزاد ہندستان میں بھی جہالت، توہم پرستی اور مذہبی شاونزم کا زور۔
- دوسری بات: طبقاتی لوٹ کھسوٹ والے نظام کی موجودگی ہی نہیں

بلکہ منڈی معیشت کے پردے میں اس کا عروج اس کی موجیں زندگی کے ہر پہلو پر ہاتھ ڈالتی ہیں اور زندگی کا چہرہ مسخ کرتی ہیں۔

• تیسری بات: یہی وجہ ہے کہ سماجی، سیاسی اور معاشی Status quo (جو جیسے چلتا ہے، چلنے دو) کے فلسفے نے ہماری پوری تہذیبی حس کو، ہمارے جمالیاتی اظہار کے تمام ذرائع کو، ہمارے جینے کے ڈھنگ کو اپنے چنگل میں جکڑ لیا ہے یہ وہ جادوئی ریکھا ہے جس کو ہم پار نہیں کر سکتے اور اس کے اندر چکر لگاتے رہتے ہیں۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ ہم خود پرست جہالت، تعصب اور ساوزم کی قید سے نہیں نکل سکتے۔ ہم اپنی سماجی حیثیت میں بدترین موقع پرستی اور سمجھوتے بازی کا شکار رہیں جب آدمی سوچتا ایک ڈھنگ سے ہے بولتا ایک اور ڈھنگ سے ہے اور قدم اٹھاتا ہے اور ڈھنگ سے پھونک پھونک کر تو سمجھ لینا چاہیے کہ ہم ریاکاری کے Dichotomy کے دھوپ بھرے جنگل میں، کہیں تذبذب کی دلدل میں پھنس گئے ہیں مگر سمجھ رہے ہیں کہ ہم منزل بہ منزل سر کیے چلے جا رہے ہیں۔ یہی خود فریبی ہمیں خود بھیانک گڑھے کی طرف دھکیل رہی ہے جو اسی جنگل میں ہم نے کھود رکھا ہے۔ ہم بھول گئے ہیں کہ وہ گڑھا کہاں ہے۔ دراصل یہ تذبذب ہمارا قومی مزاج بن چکا ہے۔ ہم اپنے آپ سے جھوٹ بول کر کتنا خوش ہو لیتے ہیں اور کتنی گہری نیند سو لیتے ہیں۔

چوتھی بات: Status quo بھرم قرار رکھنے میں سب سے زیادہ مدد ملتی ہے۔ اس بات سے کہ ہم نے سماجی ناانصافی کے ہر دائرے کو مذہبی تعصب اور ذات پات کی تفریق کے دلدل میں ڈبو دیا ہے، ماضی پرستی بھی ہے علاقائی خلفشار بھی ہے اور فرقہ دارانہ علاحدگی اور اجتناب بھی۔ ایک تہذیبی اقلیت کی زبان وجود سے انکار بھی ہے اور قوم کے اندر اجتماعی انفرادیت کو مٹا دینے پر اصرار بھی۔ پھر "اتحاد در انکار رنگ" جسے ہم قومی ڈھنگ کہیں اس کا کیا ہو؟ نیز وہ کے "کثرت میں وحدت" کے تصور کا کیا ہو؟ کیا اس کی رفتار کا رُخ الٹی طرف پھیرا جا سکتا ہے؟ متحدہ قومیت کا کوئی اور تصور ہو سکتا ہے؟۔

میرا خیال ہے کہ آج جو انتشار اور تشدد کے مظاہر سامنے آ رہے ہیں اور ہمارے متحدہ مشترکہ قومی مستقبل کے لیے خطرہ پیدا کر رہے ہیں، اس کی بنیاد خلمت پسندی پر ہے۔ اسی تصور نے پہلے قوم کو تقسیم کیا۔ اس کے بعد ملک کو۔ ہر جنگ کی طرح، ہر تقسیم پہلے ذہن اور جذبات میں پیدا ہوتی ہے اسی لیے میرا خیال یہ بھی ہے کہ اب جو کچھ ہندستان میں ہو رہا ہے خواہ وہ ادبی اور تہذیبی ہندستان ہو یا معاشی اور اخلاقی ہندستان، اس کی بنیاد آگ اور خون کی اس لکیر میں پڑ گئی تھی جسے ہم تاریخی اصطلاح میں "پارٹیشن" یا تقسیم کہتے ہیں۔ اسی لیے یہ نتیجہ نکالنا بھی بالکل منطقی یا لاجیکل ہے کہ وہی طاقتیں جنھوں نے تقسیم کا زہر بویا تھا، اب ہندستان کے اندرونی سماجی اور سیاسی کینوس پر تقسیم در تقسیم کی لکیروں کی فصل کاٹنے کے خواب دیکھ رہی ہیں۔ ظاہر ہے ایسی فصل ہمیشہ آگ اور خون کی ہوتی ہے۔

ملک کی جغرافیائی اور سیاسی تقسیم کو اگر رد کیا نہیں جا سکتا تو ظاہر ہے اس سے جنم لینے والی قومی سانحے اور تعصباتی ردعمل کو کیسے رد کیا جا سکتا تھا؟ عام طور پر یہ کسی کو یاد نہیں رہا کہ ایک فرقہ پرستی دوسری فرقہ پرستی یا شاونزم کے کندھے پر بیٹھ کر دنیا کو

دیکھنے کی عادی ہو چکی ہے۔ یاد رہا کہ ایک گروہ نے جس کا مذہب اسلام ہے، اور جو اردو زبان اور اسلامی رہن سہن کو ہندوستانی مسلمانوں کا کلچر مانتا ہے اور اصل میں بنگالی، گجراتی، مراٹھی، ملیالم، تیلگو، آسامی اور پنجابی اور بہت ساری بولیاں بولتا ہے اور علاقائی تہذیب کی خصوصیات سے جس کی پہچان ہو گئی ہے، اس گروہ نے اپنے لیے ایک الگ سرزمین کی تلاش کر لی ہے۔ وہ سرزمین اپنی دھرتی سے کاٹ کر، جھوٹے عقیدوں کی بنیاد پر، الگ کی جا چکی ہے۔

ضرورت اس کی تھی کہ اس پوری تاریخی ٹریجڈی کے Negative کو ان کی اصلی شکل میں دیکھنے کی کوشش کی جاتی۔

ایسا نہیں ہوا۔

بپھری ہوئی فرقہ پرستی کی تحریک نے مختلف ہندو، مسلمان، سکھ اور کرسچین حلقوں میں تعصب اور شکایتوں کی خلیجوں کو اور چوڑا کرنا شروع کیا۔ یہ ردِ عمل، دراصل پھر اس خوف کا نتیجہ تھا کہ مذہبی اکثریت بہت بڑی ہے۔ گویا نمک کی کان ہے جو بھی اس میں آپ ڈالیں گے نمک ہو جائے گا۔ اس لیے ضروری ہے کہ اکثریت کے غلبے سے بچنے کے لیے اس کی جارحیت کا مقابلہ خود حفاظتی جارحیت سے کی جائے۔ نفرت اور امتیاز کی کورس منڈلیاں اس طرح تیار ہوتی ہیں اس طرح پورا ملک ایک نقار خانہ بن جاتا ہے اور اس میں منڈلی صرف اپنی آواز سن سکتی ہے۔ یہی ہمارے ملک میں ہوا۔

۱۹۴۷ء کی تقسیم کے بعد، بلکہ ساتھ ساتھ جو برطانوی سامراج کی سرکردگی میں ہوئی۔ تین بڑی سازشوں کو ہماری قومی زندگی میں ناسور کی حیثیت سے رسنے اور بہنے کا موقع مل گیا۔ اس کے خاموش اور اندر اندر رسنے والے رویے نے ہماری قومی نفسیات کو اپنی مٹھی میں کر لیا۔

پہلا ناسور ہے پنجاب کی تقسیم، دوسرا ناسور ہے بنگال کی تقسیم۔ تیسرا ناسور ہے تقسیم کے ساتھ ساتھ کشمیر پر پاکستان کی طرف سے جارحانہ حملہ اور آزاد کشمیر کا ناجائز اور ممسوخ وجود۔ ان تینوں ناسوروں کے پیچھے۔ اگر ہم ذرا غور سے دیکھیں تو ہمیں ایک سماجی منظر نامہ نظر آئے گا جو ہٹلر کے نسل پرست نازی ازم کی شکست کے بعد کے عہد میں تقسیم کی Neo colonial Strategy کی شکل اختیار کر گیا۔ کوریا اور ویٹ نام سے جنوبی ایشیا اور مغربی ایشیا تک، فلسطین اور لبنان تک تقسیم کا پورا خون آلود سلسلہ ہے۔ جنوبی ایشیا کی اندرونی تقسیم کو مذہب، نسل، کلچر اور دوسری انسانی وابستگیوں کی بنیاد پر دنیا کے مختلف خطوں میں تقسیم کی مہم سے الگ کر کے نہیں دیکھا جا سکتا حالانکہ سرد جنگ کا اختتام Geo Politics کے خد و خال کو بدلنے والا اختتام ثابت ہوا ہے۔

ہندوستان کی بنیادی تقسیم سیاسی میز کے گرد بیٹھ کر ہوئی۔

کوئی باضابطہ جنگ نہیں ہوئی۔

لیکن سڑکوں، بازاروں، شہروں اور قصبوں میں کو لاکھوں خاک و خون ہوئے۔ یہ بھی ایک قسم کی جنگ ہی تھی جس کا شکار مسلح سپاہی نہ تھے۔ عام آدمی تھے۔ زخموں

اور مقتولوں کے کارواں ممکن ہے تاریخ کے ٹیلی لنس کی زد سے باہر نکل گئے ہوں لیکن کروڑوں انسانوں کے نفسیاتی تہ خانوں میں ایک درد یا کسک کی شکل میں سب کچھ محفوظ ہے۔ ایک ذرا نم، تیز ہوا چلی اور درد چمک اٹھا۔

چند سوال دبائے نہیں دبتے۔ بار بار اٹھتے ہیں۔

ایسا کیوں ہوا کہ ہندستان میں، آزادی کے چند مہینے بعد ہی، مہاتما گاندھی کو جنھوں نے افریقہ اور ہندستان میں پہلی بار سامراج سے آزادی کی مشعل جلائی تھی قتل کر دیا گیا۔ قاتل کون تھا؟ کوئی سکھ، کوئی آتنک وادی؟ کوئی مسلمان ماضی پرست؟ یا کوئی جنوں اندیش اقلیت جو اکثریت کے نظر فریب لبادے میں روپوش ہے؟

ایسا کیوں ہوا کہ پاکستان میں لیاقت علی خاں کو اس طرح گولی کا نشانہ بنایا گیا اور پاکستان میں جمہوریت کی آواز کو خاموش کر دیا گیا؟ قاتل کون تھا؟ کوئی ہندو؟ کوئی سکھ؟ قاتل مسلمان تھا اور مسلمان مجمع نے اس کے ٹکڑے کر دیے۔

ایک بھیانک منظر نامہ ہے بظاہر سیاسی مگر ہماری مجموعی حسیت کا حصہ، جس کے بغیر ادب اور جمالیات، رموز تخلیقیت اور وجدانی اظہار کی بات نہیں ہو سکتی۔

دلوں کی بے نمی اور روتی آنکھوں کی خزاں، ذہنوں کے جلے جنگلوں جیسی ناآسودگی سائیں سائیں کرتی ہوئی ہواؤں میں بسی ہوئی لو اور ان سب احساسات پر چھایا ہوا یہ تصور کہ ادبی اور اظہار کے لیے ان میں سے کیا عصری معنویت رکھتا ہے اور کیا نہیں۔ اس طرح دانش ورانہ تخلیقیت، سماجی ماحولیات میں محصور ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ میں اس تحریر میں آج کے سب سے زوال آمادہ اور انتشار انگیز پہلو پر گفتگو کر رہا ہوں جو آسیب کی طرح میرے اعصاب پر سوار ہے۔ میرے تمام ہم قلم اور ہمعصر رفیق کار کم و بیش اسی قسم کے گہرے تجربوں سے گزر رہے ہوں گے۔

مسئلہ صرف علاحدگی پسند یا آگرواد کا نہیں مسئلہ یہ صرف دفاعی مسلم فرقہ پرست دقیانوسیت اور اکثریتی شاونزم اور قدامت پرستی کا نہیں۔ ہر فرقے کے اندر اپنی اقلیت ہو سکتی ہے۔ لیکن قوم کی قسمت کا فیصلہ آخر میں ہر فرقے کی تہذیبی سماجی، اخلاقی اور جمہوری اکثریت کرے گی۔ ہماری نجات کا راستہ یہی ہے۔ گرجا نشین مسیحی بھی بہت عرصہ تک اپنے روایتی دائرہ عمل میں محصور نہیں رہیں گے۔ ان سب فرقہ پرستیوں میں ایک دوسرے کے جراثیم کو کھا جانے کی بجائے ان کو رزق پہنچانے کی صلاحیت ہے۔

تاریخ کو آگے لے جانے والی سماجی، سیاسی اور معاشی لہروں کو روکنا بھی ہے اسی میں مفاد ان برطانوی طاقتوں کا بھی ہے جو Colonialism کی ڈھالی لوٹ کھسوٹ کی زنجیروں کو بدلی ہوئی شکلوں میں برقرار رکھنا چاہتی ہیں۔ توڑ پھوڑ اس کی لاجک ہے۔ زمینیں کٹیں۔ انسان بٹیں — یہ فلسفہ تیسری دنیا کو اپنے تاریخی رول سے باز رکھنے کا فلسفہ ہے۔ زہر کی فصل اگانے کے لیے فرقہ پرستی، ذات پات کی بلند دیواریں، علاقہ پرستی، مذہبی تقسیم زدہ مسابقت اور جارحیت، لسانی اور تہذیبی عصبیتیں، ان تمام منفی عناصر اور رجحانات کے لیے کھاد کا کام کرتے ہیں۔

یہ کھاد ہمارے لیے بہت اپجاؤ ہے۔

چاہے کوئی آتنک وادگروہ کتنا ہی خون بہائے، ترشول اور تیغ بے نیام سے چاہے کتنا ہی حملہ ہو، چاہے سیناتیں جتنی اچھی اچھی باتیں کریں، یہ سب فرقہ پرستی اور ظلمت پرستی کے مظاہر ہیں اور ہندستان کی متحدہ قومیت کے لیے چیلنج۔

ہمارے فنی اظہار اور حسن آرائی کو اسی کیکٹس بھری زمین پر مستقبل کا اعجاز بنتا ہے۔

●●●

اوپر جو کچھ لکھا گیا ہے دراصل اپنے سماج میں مذہبی فاشزم، جبر اور انحطاط کے امکانات کی نشان دہی کے لیے ہے۔ یہ ہے علمی منظر نامہ ہندستان کے سماجی حالات کا لیکن جب ہم اس پس منظر میں اپنے تہذیبی وجود کو ایک مقہور اقلیت کی حیثیت سے دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ہماری تہذیب کا سب سے ممتاز اور فعال نشان ہماری زبان ہے اور اس کا نام اردو ہے، جو کسی حلفیہ بیان کی محتاج نہیں۔

اقلیتیں اور بھی ہیں اور ان میں سے ہر ایک کی اپنی اپنی زبان ہے۔ کشمیر اور پنجاب سے لے کر کیرالا، تامل ناڈو، تلنگ، راجستھان سے لے کر آسام اور اڑیسہ تک نہ جانے کتنی علاقائی زبانیں ہیں لیکن اردو جوان تمام علاقوں اور شہروں اور قصبوں میں بوقت ضرورت اظہار خیال اور انسانی ترسیل کا ذریعہ آسانی سے بن جاتی ہے۔ رانچی اور بنگلور کے خونچکاں واقعات سے داغدار ہے کیوں کہ مذہبی عقائد کو اور تہذیبی اظہار و عوامل کو مذہبی تعصبات سے الگ کر کے زندگی میں نہیں برتا جا سکتا۔ سیکولر میڈیا بھی، جو ہندستان کے سیکولر اور جمہوری آئینی ورثے کی تبلیغ روشن خیالی اور قوم کے مزاج کو سائنسی سانچے میں ڈھالنے کے لیے ہے، اردو جیسی زبان کے جمہوری حق کو برداشت نہیں کر سکتا۔

اس مختصر سے اظہار خیال میں جس کا محرک وہ پس منظر ہے جو اوپر پیش کیا جا چکا ہے، اس پیچیدہ صورت حال کو تفصیل کے ساتھ نہیں سمویا جا سکتا۔ اس لیے ضروری ہے کہ چند نکتوں کی طرف اشارہ کر کے اپنی بات ختم کر دی جائے۔ یہ کہیں زیادہ مناسب ہوگا کہ اردو داں لوگ، خواہ وہ بکھرے ہوئے ہوں یا یکجا، اردو زبان کی حفاظت کے لیے تہذیبی سطح پر منظم ہوں۔

پہلی بات تو یہی ہے کہ اردو اپنی موجودہ صورت حال میں سماج کے ابتدائی یونٹ سے اپنا رزق حاصل کرے۔ ہر خاندان تعلیم کی سطح پر بچوں کو اپنی مادری زبان سے روشناس کرائے۔ میں خود اپنے تجربے سے جانتا ہوں کہ سماج کا پہلا یونٹ جو خاندان کہلاتا ہے، بڑے شہروں میں اس ضرورت سے بے نیاز ہوتا جا رہا ہے۔ اظہار خیال، تبادلہ خیال اور ترسیل خیال کے قدرتی ذریعہ کو آہستہ آہستہ فراموش کر دیا گیا ہے۔ حد تو یہ ہے کہ خاندان کی سطح پر بھی اردو نہیں کوئی اور زبان Lingua Franca کی حیثیت اختیار کر چکی ہے اور ہمیں اندازہ بھی نہیں ہوتا کہ اس طرح زبان کی جڑیں کھوکھلی ہو رہی ہیں اور ہم اپنی تہذیبی شناخت سے خود بخود دور ہوتے جا رہے ہیں۔

تہذیبی سرگرمیوں کے زیادہ منظم اداروں، مثلاً سینما، تھیٹر اور اظہار کے دوسرے ضمنی ذرائع سے قطع نظر اس وقت تعلیم بالغاں کی سہولتوں کو، ابتدائی اسکولوں،

گلی کوچوں کی تفریح گاہوں وغیرہ میں علم آنا بہت ضروری ہے۔ لیکن بچوں کی تعلیم کو عام کرنا اور بھی ضروری ہے۔

جو خبریں اور اطلاعات اخباروں اور دوسرے ذرائع سے ملتی رہتی ہیں، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اردو اکادمیاں، خاص طور پر دہلی اردو اکادمی اپنی سرگرمیوں میں ان شعبوں پر خاصی توجہ دے رہی ہیں۔ مغربی بنگال کی اردو اکادمی ہو یا بہار اور مرہٹواڑہ کی ہر جگہ اپنی اپنی بساط بھر کام ہو رہا ہے لیکن اس طرح کا کام کس حد تک موثر توسیع کی گنجائش رکھتا ہے۔ اس پر جتنے منظم ڈھنگ سے غور و خوض ہونا چاہیے اور علمی اقدار کے امکانات کس طرح پیدا کیے جائیں اس کے بارے میں بہت کم متنوع رویہ اختیار کیا گیا ہے اس کے لیے اکادمیوں کی اجتماعی ہم آہنگی ضروری ہے۔

پچھلے دنوں یہ جان کر امید پیدا ہوئی ہے کہ اردو کی تعلیم بالغاں کے کام کو بڑھانے کے ساتھ ساتھ تعلیم کو Job Oriented بنانے پر کافی توجہ دی جا رہی ہے زبان صرف شعر و شاعری کے لیے نہیں ہوتی، صرف تفنن اور ایجاد کے لیے نہیں ہوتی۔ روزگار اور پیداواری سرگرمیوں کے لیے بھی ہوتی ہے۔ سماجی رشتوں کو ابتدائی یونٹ سے اعلیٰ سطح تک، مہذب بنانے کے لیے بھی ہوتی ہے۔

ایک اور بات جو بار بار یاد دلائی جاتی ہے یہ ہے کہ جن لوگوں کی موروثی زبان اردو ہے، ان کے آس پاس کی دنیا میں، اور بہت سے لوگ جن کی زبان اردو نہیں ہے، اردو سیکھنا چاہتے ہیں۔ وہ اردو زبان کی صدیوں کے رچاؤ اور گھلاوٹ، رمزیت اور نکتہ رسی کے رسیا ہیں۔ یہ جان کر خوشی ہوتی ہے کہ دہلی اردو اکادمی اور مکتبہ جامعہ جیسے ادارے اس بے ساختہ قدرتی رجحان کو منظم شکل دینا چاہتے ہیں، یہ عمل باہم یا Integration اردو کے دم واپسیں کا امکان پیدا کرے گا۔

ایک اور اہم بات یاد رکھنے کی ہے۔ ہم جب کبھی اردو کے حال پر گفتگو کرتے ہیں تو زیادہ وقت ہمارے ماضی کے "عہد زریں" کے ذکر اور سر دھننے پر صرف ہو جاتا ہے۔ لیکن اس وقت اردو کے مستقبل کی ضمانت زیادہ ضروری ہے اور اس کی پہلی شرط علمی اقدامات ہیں، جن میں سے کچھ کا ذکر یہاں آیا ہے۔

سارے مسلمان اردو داں نہیں ہیں۔ لیکن یہ بھی سچ ہے کہ سارے اردو داں مسلمان نہیں ہیں۔ اقلیت دشمنی کے بعض عناصر کو اس حقیقت سے شکایت ہے کہ خود ان کے کیمپ میں بعض لوگ اردو کے "زبان داں" ہیں اور وہ اپنے سیاسی ترسیل کے لیے اردو کو زیادہ موثر ماننے پر مجبور ہیں اور سننے والوں کے دلوں میں گھر کرنے کے لیے۔ اردو کے شعر اور محاورے استعمال کرتے ہیں، بے تکلف اسینما اور تھیٹر کی مقبولیت میں اس حقیقت کا ہاتھ ہے۔

لسانی حقیقت کے اس پہلو کو زیادہ سے زیادہ توسیع دینا چاہیے کہ فاشزم کے انسان دشمن رجحانات کو کمزور کیا جا سکے اور انسانی حقوق کے دائرے کو وسیع تر اور مضبوط! ●●

(کتاب نما – مارچ ۸۸)

پروین شاکر

"خوشبو" کا دیباچہ

دریچۂ گُل سے

گریزپا لمحوں کی ٹوٹتی ہوئی دہلیز پر، ہوا کے بازو تھامے، ایک لڑکی کھڑی ہے اور سوچ رہی ہے کہ اس سمے آپ سے کیا کہے۔ برس بیتے، گئی رات کے کسی ٹھہرے ہوئے سناٹے میں اس نے اپنے رب سے دُعا کی تھی کہ اُس پر اُس کے اندر کی لڑکی کو منکشف کر دے۔ مجھے یقین ہے، یہ سُن کر اُس کا خدا اس دعا کی سادگی پر ایک بار تو ضرور مسکرایا ہوگا! (کچی عمروں کی لڑکیاں نہیں جانتیں کہ آشوبِ آگہی سے بڑا عذاب زمین والوں پہ آج تک نہیں اُترا) پر وہ اس کی بات مان گیا — اور اسے چاند کی تمنا کرنے کی عمر میں ذات کے شہرِ ہزار در کا اسم عطا کر دیا گیا!

شہرِ ذات — کہ جس کے سب دروازے اندر کی طرف کھُلتے ہیں اور جہاں سے واپسی کا کوئی راستہ نہیں!

بات یہ نہیں کہ فصیلِ شہرِ جاں کی زرد بیلوں پر کبھی کسی کا جمال، صورتِ سحاب نہیں اُترا، یا اس شہر کی گلیوں میں زندگی نے خوشبو نہیں کھیلی — یہاں تو ایسے موسم بھی آئے کہ جب بہار نے آنکھوں پر پھول باندھ دیے تھے اور حصارِ رنگ سے رہائی دشوار ہو گئی تھی — مگر جب ہوا کے دل میں برہنہ شاخیں گڑ جائیں تو بہار کے ہاتھوں سے سارے پھُول گِر جاتے ہیں!

انہی پھولوں کی پنکھڑیاں چُنتے چُنتے، آئینہ در آئینہ خود کو کھوجتی یہ لڑکی — شہر کی اُس سنسان گلی تک آ پہنچی ہے کہ مڑ کر دیکھتی ہے تو پیچھے دُور دُور تک کرچیاں بکھری ہوئی ہیں — ایسا نہیں ہے کہ اس نے اپنے عکس کو جوڑنے کی سعی نہیں کی — کی! —

پر اس کھیل میں کبھی تصویر دھندلا گئی اور کبھی انگلیاں لہولہان ہوگئیں! "خوشبو" اسی سفر کی کہانی ہے! حیران آنکھوں، شبنمیں رخساروں اور اُداس مسکراہٹ والی اس لڑکی کو اعتراف ہے کہ یہ کہانی نئی نہیں ہے (اور یہی کیا، دنیا کی کوئی کہانی نئی نہیں ہے —— یہ تو ہمارے اندر کا کہانی کار ہے جو اس کو ایسا سُندر بنا دیتا ہے کہ سنسار کا من موہ لے!)

پھر خود کو پانے کی جستجو میں اپنا آپ کھو دینا تو بڑی پُرانی بات ہے —— پر یہ بہت سچی اور ناگزیر!

ندرت جذبوں کے جمال کا معیار نہیں ہُوا کرتی —— جذبے کا حسن تو اُس کی سچائی ہے اور اظہار کی دلکشی اُس کا اعتماد ہے۔ سو یہ لڑکی بھی جب آپ سے بات کرے گی تو اُس کی پلکیں بے شک بھیگی ہُوئی ہوں گی —— لیکن ذرا غور سے دیکھیے گا —— اس کا سر اُٹھا ہُوا ہے!

رات کے پیاسے ہاتھوں سے اپنے خوابوں کا خالی جام کس نے واپس لیا ہے اور پھر اس صورت میں کہ جب وہ شکستہ بھی ہو! کرچیاں آنکھوں میں چبھی رہ جاتی ہیں۔ جن سے نئے دن کے سورج کی کرنوں کا ٹکراؤ، حدِ نگاہ تک رنگوں کے جال بچھاتا رہتا ہے —— اور چشمِ خوں بستہ، آنے والی رات لہو ٹپکنے تک، اس فریبِ سرور میں رہتی ہے کہ آزار گیا! اس خوش گمانی کا زہر جب تن بدن میں کھِل جائے، تو جسم کے شجر پر ایک موسم بڑی دیر تک ٹھہر جاتا ہے —— زخموں کے، پھول بننے کا موسم!

ہوا نے جب پھول کو چُوما تو خوشبو نے جنم لیا —— خوشبو جو کھِلتی ہُوئی کلی کی مسکراہٹ بھی ہے اور مرجھاتے ہُوئے شگوفے کا نوحہ بھی، جو ہوا کی سانسوں میں اُتر کر، خزاں نصیب درختوں کی مسیحائی کرتی ہے اور اس عمل میں خود جاں سے بھی گزر جاتی ہے، خوشبو جو محبت کی طرح ہفت آسماں، دوستی کی طرح مہرباں، نیکی کی طرح یاد رہنے والی اور رفاقت کی طرح دکھ بٹانے والی ہے، جو بچپن کی سہیلی کی طرح جلتے ماتھے پر ہاتھ رکھ دیتی ہے اور ماں کی طرح، پل بھر میں، وجود کے سارے دکھ چُن لیتی ہے!

مگر —— جس کا مقدّر وحشت ہے!
جس کے ماتھے پر ہوا کی انگلیوں نے بے سروسامانی لکھ دی ہے!
جس کا کوئی گھر نہیں!

جس کی زندگی کوچہ نوردی ہے، آبلہ پائی ہے، پریشاں بدنی ہے!
اور جسے تھک کر کسی دیوار سے ٹیک لگانے، کسی چھاؤں میں آنکھیں موند لینے کی اجازت نہیں!

کہ

سفر اس کا تعاقب کر رہا ہے

وجود کو جب محبت کا وجدان ملا تو شاعری نے جنم لیا — اس کا آہنگ وہی ہے جو موسیقی کا ہے کہ جب تک سارے سُر سچے نہ لگیں، گلے میں نور نہیں اُترتا! — دل کے سب زخم لو نہ دیں تو حرف میں روشنی نہیں آتی!

وجود کے سُر تیور بھی ہوتے ہیں اور کومل بھی — تیور سُر عذاب لاتے ہیں اور کومل خواب! — کبھی چیخ — کبھی کراہ — کبھی سسکی — اور کبھی گفتگو، کبھی سرگوشی اور کبھی محض خود کلامی! — "خوشبو" کی اُونچی آواز آپ کو شاید ہی سنائی دے — کہ عذابوں کی پذیرائی کرتے ہوئے بھی اس لڑکی کے ہاتھوں میں گلاب ہی رہے — مگر لہجے کی اس صبا فامی سے پہلے ایک رات ضرور آتی ہے — اپنی آگ میں جل بجھنے کی رات! — کہ اندر کی آگ خام ہوئی تو کوئلہ — اور باہر کی تپش سے بڑھ گئی تو نقشِ سویدا، ہشت پہلو ہیرا بن کر جگمگا اُٹھا!

کچھ کم کوش یہ کہتے ہیں کہ اس لڑکی کی شاعری میں سوائے بارش کی ہنسی، پھولوں کی مسکراہٹ، چڑیوں کے گیتوں اور اس کی اپنی سرگوشیوں کے، اور کچھ نہیں —!
اگر زندگی سے محبت کرنا جرم ہے تو یہ لڑکی پورے غرور کے ساتھ اپنے جرم کا اعتراف کرتی ہے۔ نیم خوابی کا فسوں بڑی دیر سے ٹوٹتا ہے — پر جب ایسا ہُوا تو روزنِ زنداں سے آنے والی، اجنبی سیاہ بخت سرزمینوں کی ہوا کے آنسوؤں کو اس نے اپنی پلکوں پر محسوس کیا ہے۔ ان کا نمکین ذائقہ، اس کی شہد آشنا زباں نے چکھا ہے، لیکن جو لڑکی بسنت بہار کی نرم ہنسی میں بھیگ چکی ہو، اسے خزاں سے دکھ تو ہو سکتا ہے — عناد نہیں! — جس کے اکیلے گھر میں شریر چڑیا کا گیت چہرے اُگا چکا ہو، اسے سناٹے سے وحشت تو ہو سکتی ہے، نفرت نہیں!
ہاں — ضرور کہیں زمین بدصورت بھی ہو گی — مگر اس نے ایسا کبھی نہیں

سوچا — ماں سے محبت کرتے ہوئے اس کا چہرہ نہیں دیکھا جاتا!

محبت جب تقاضائے جسم و جاں سے ماوراء ہو جائے تو الہام بن جاتی ہے۔ حسن جب لطافت کی آخری حدوں کو چھوئے تو خوشبو بن جاتا ہے — خوشبو حسن کی تکمیل ہے! اس سے کوئی سخن فہم یہ نہ جانے کہ اس لڑکی کو تکمیلِ حسن کا دماغ ہے — تکمیلِ حسن کا خیال صرف اسے زیب دیتا ہے جس نے تخلیقِ حسن کی — البتہ اتنا ضرور ہے کہ آپ سے بچھڑنے سے پہلے یہ لڑکی "خوشبو" کا تعارف پورے اعتماد سے کرا رہی ہے — اس لیے کہ تخلیق کے تمام لمحوں میں وہ صرف اپنے وجدان کے سامنے جواب دہ تھی اور اس کے وجدان نے اس کے کانوں میں یہی سرگوشی کی ہے کہ وہ لمحہ آگیا ہے جب وہ "خوشبو" کا ہاتھ ہوا کے ہاتھ میں دے سکتی ہے!

کراچی
ستمبر ۱۹۷۶ء

پروین شاکر

زاہدہ حنا

بچے...... دھنک اور کتابیں

آج اپنی بات کا آغاز میں ایک کہانی سے کرتی ہوں۔

یہ ایک ایسی دھنک کی کہانی ہے جہاں گلابی ہوائیں چلتی ہیں۔ جہاں کی زمین روپہلی ہے۔ جس کے پیڑ سنہری ہیں، جہاں کی فضا میں خواب لہراتے ہیں اور جہاں کی ہواؤں میں خوشبوئیں جھولا جھولتی ہیں۔ یہ دھنک بڑوں کو بھی نظر آتی ہے وہ اس کی جانب چلتے بھی رہتے ہیں لیکن یہ بچے ہیں جو اس میں قدم رکھتے ہیں۔ اس کی ریشمی گھاس پر کھیلتے ہیں۔ اس کے چاندی ایسے چشموں میں نہاتے ہیں اور اس کے کنارے اُمید کے اور خوشیوں کے گھروندے بناتے ہیں۔ اس دھنک کا نام مستقبل ہے۔ بچے جب بڑے ہو جاتے ہیں تو یہ دھنک خوشبو کی طرح اُڑ جاتی ہے اور ان سے کچھ اور ان کے بچے کا انتظار کرتی ہے کہ وہ آئیں اور اس میں آنکھ مچولی کھیلیں۔

یہ دُنیا، یہ ہمارا مشترک گھر، یہ جس کے آسمان پر چاند کی قندیل ہے اور جس کی زمین پر نعمتوں کے انبار ہیں۔ اس ناقابلِ یقین حد تک حسین دُنیا کو بڑوں نے اپنے لڑائی جھگڑوں سے جہنم بنا دیا ہے۔ ہم بڑے اپنے اپنے گھروں میں رہتے ہیں۔ اپنے محلوں اور شہروں میں ایک دوسرے سے برسرِ پیکار رہتے ہیں۔ ملک میں ایک دوسرے سے جھگڑتے ہیں اور جب اس کے باوجود ہمارا لڑائی کا شوق پورا نہیں ہوتا تو ہم عالمی جنگیں لڑتے ہیں جن میں کروڑوں انسان مارے جاتے ہیں اور لاکھوں بچے اپنی ماؤں اور اپنے باپوں کے بغیر زندگی بسر کرنے کی تہمت اُٹھاتے ہیں۔ در بدر اور خاک بسر پھرتے ہیں۔

دُھوم دھام سے عالمی یومِ اطفال مناتے ہوئے اور بچوں کے حقوق کے معاہدے کی بات کرتے ہوئے ہمارے سر شرم سے جھک جانے چاہئیں۔ ہمیں اپنے بچوں سے اس کا اعتراف کرنا چاہئے کہ ہم نے اس دُنیا کو اپنے جھگڑوں کا اکھاڑا بنا دیا ہے اور اپنے بچوں اور ان کے بچوں کے مستقبل کے بارے میں سنجیدگی سے کچھ بھی نہیں سوچا ہے۔

اب جب کہ بیسویں صدی ختم ہو رہی ہے، تھوڑی سی عقل دُنیا کے کچھ بڑوں کو آگئی ہے اور وہ اپنے اپنے جھگڑے بھلا کر اپنے بچوں کے مستقبل کے بارے میں سوچنا چاہتے ہیں اُن کے لیے کچھ کرنا چاہتے ہیں۔ یہ بڑے اپنے پیچھے ایک ایسی دُنیا چھوڑ کر جانا چاہتے ہیں جہاں ہتھیاروں کے انبار نہ ہوں، جہاں غربت، بھوک، جہالت، وبائیں اور بیماریاں نہ ہوں۔ جہاں بچوں کو پھانسی نہ دی جا سکے، جہاں وہ عمر قید کاٹنے پر مجبور نہ ہوں اور جہاں اُن کی حُرمت اور عزتِ نفس پامال نہ ہوتی ہو۔ جہاں ہر بچہ مساوی حقوق رکھتا ہو، ہر بچے کو عزت کی روزی میسر ہو، اس کے سر پر ایک چھت ہو، وہ اپنے گھر والوں کی محبت اور شفقت کے سائے میں زندگی بسر کرے۔ اس کے ہاتھ میں کتاب ہو، اس کی انگلیوں میں قلم ہو اور اس کا ذہن انسانیت کے جذبات سے لبریز ہو۔

گزشتہ دنوں پاکستان نے اقوامِ متحدہ کی طرف سے جاری ہونے والے بچوں کے حقوق کے جس معاہدے پر دستخط کیے ہیں اس کی شق نمبر ۱۷ کی ابتدائی سطریں لکھتی ہیں،

"حکومت اس بات کا انتظام کرے گی کہ بچوں کو ریڈیو، ٹیلی ویژن، اخبار اور رسالوں کے ذریعے دُنیا بھر سے ایسی مفید معلومات حاصل ہوتی رہیں جن سے اُن کی ذہنی، جسمانی، اخلاقی اور روحانی تربیت ہو۔"

اسی شق کے حوالے سے اور تعلیم سے متعلق دوسری شقوں کے حوالے سے حکومت کو اور ہم سب کو یہ سوچنا چاہیے کہ ہم اپنے بچوں کی تعلیم کا کس قدر اہتمام اور انتظام کر رہے ہیں اور یہ بھی کہ ہم اپنے ملک کے اُن خوش نصیب بچوں کا ذہنی افق کن بنیادوں پر استوار کر رہے ہیں جنھیں تعلیم کی نعمت اور دولت میسّر ہے۔ ہم اپنے بچوں کے لیے کیسا ادب لکھ رہے ہیں، کیسی کتابیں چھاپ رہے ہیں اور انھیں کون سی کہانیاں سنا رہے ہیں۔

پہلے زمانے میں مائیں، نانیاں اور دادیاں کہانیوں کا ختم نہ ہونے والا ذخیرہ تھیں۔ جو کہانیاں وہ سناتی تھیں اُن میں وہ پرندوں، پھولوں، شہزادوں، شہزادیوں، جانوروں اور ہواؤں کے حوالے سے اپنے بچوں کو زندگی کی حکمت سکھاتی تھیں۔ ان کہانیوں کے ذریعے بچوں میں اچھے اور بُرے کی تمیز پیدا کی جاتی تھی۔ یہ اعلیٰ کہانیاں اُن کے سینے میں وہ روشنی رکھ دیتی تھیں جو آگے چل کر انھیں صحیح راستہ دکھاتی تھی، انھیں ایک اچھا، سچا، مخلص اور بے غرض انسان بناتی تھی۔

خاص طور پر بڑے شہروں میں بچے کا کہانیوں سے یہ رشتہ ٹوٹ گیا۔ اکثر ماؤں کے پاس فرصت نہیں، نانیاں اور دادیاں گھر کے منظر نامے سے غائب ہوتی جا رہی ہیں اور اگر وہ موجود بھی ہوں اور ماؤں کے پاس فرصت بھی ہے تب بھی ریڈیو اور ٹی وی نے کہانیاں سننے اور زندہ تماشا دکھانے کی ذمہ داری سنبھال لی ہے اور بچوں کا دل موہ لیا ہے۔

لیکن اس سے لکھے ہوئے لفظ کی اہمیت کم نہیں ہوتی اور یہ مسئلہ جوں کا توں رہتا ہے کہ ہم اپنے بچوں کو کیسی کتابیں اور کیسا ادب فراہم کر رہے ہیں۔

اب سے پچیس تیس برس پہلے تک بچوں کا ادب چھاپنا منافع بخش کاروبار نہیں سمجھا جاتا تھا، کچھ ایسے لوگ جنھیں علم و ادب کی ترویج سے دلچسپی تھی اور جو اشاعت کے شعبے سے بھی وابستہ تھے وہ اس کام کو صدقہ جاریہ کے طور پر کرتے تھے۔ اسی طرح مشہور و معروف ادیب تھے جو بچوں کے لیے لکھنا اپنی معاشرتی اور تہذیبی ذمہ داری سمجھتے تھے۔ وہ جدید موضوعات پر لکھتے اور اپنا قدیم تہذیبی اور ادبی سرمایہ بھی دل نشیں اور سہل زبان میں منتقل کرتے رہتے تھے۔ اس طرح ادیب اور ناشر کے تعاون سے بچوں کو اچھا ادب پڑھنے کے لیے ملتا رہتا تھا۔ یہ کتابیں آج کی طرح چکنے کاغذ پر نہیں چھپتی تھیں اور نہ رنگین تصویروں سے مزین ہوتی تھیں، اس کے باوجود انھوں نے اپنے عہد کے بچوں کی اخلاقی تعمیر و تہذیب اور ان کی ذہنی نشوونما میں بڑا کردار ادا کیا۔ ان کتابوں نے ایسی نسلوں کی پرورش کی جن کے دل میں دوسروں کا درد تھا، جن کی آنکھوں میں صرف نفع نقصان کی عینک نہیں تھی اور جو انسانوں کو مذہب، زبان، علاقے اور نسل کے خانوں میں نہیں بانٹتی تھی۔

آج بچوں کے ادب کا جائزہ لیا جائے تو یہ افسوس ناک صورتِ حال سامنے آتی ہے کہ طباعت اور اشاعت میں پہلے کی نسبت بے پناہ سہولتوں، آزادی کے بعد قوتِ خرید میں اضافے اور ملک بھر میں بچوں کی کتابوں کے پھیلاؤ کے باوجود مجموعی طور پر بچوں کے ادب کی حالت ناگفتہ بہ ہے۔

اس وقت بازار میں اُن کتابوں کی بھرمار ہے جو غیر فطری اور غیر سائنسی انداز میں لکھی گئی ہیں، جن کی نہ زبان درست ہے نہ بیان۔ ان کے چھاپنے والے وہ تاجر ہیں جنھوں نے بچوں کے ادب کو بھاری منافع کا ذریعہ بنا لیا ہے۔ یہ لوگ تشدد پر اکسانے والے قصے، جادوئی کہانیاں، مافوق الفطرت واقعات، جنگی جنون پیدا کرنے والی داستانیں اور خطرناک قسم کے ہتھیاروں سے فتح حاصل کرنے کی مہمات پر مشتمل کتابیں دن رات چھاپتے ہیں۔ اُن کے منافع میں اضافہ ہو رہا ہے اور ہمارے بچے ضعیف العقیدہ، فرقہ پرست، انسان دشمن اور تشدد پسند ہوتے جا رہے ہیں۔

یہ درست ہے کہ وہ ادارے بھی موجود ہیں جو دل جمعی سے اور احتیاط کے ساتھ بچوں کا معیاری ادب چھاپ رہے ہیں لیکن

ان کی تعداد اوّل الذکر کی نسبت بہت کم ہے۔ بچوں کے معیاری ماہنامے گنے چنے رہ گئے ہیں اور اس شعبے میں ترقی کرنے کی بجائے ہم روبہ زوال ہو گئے ہیں۔

اس ضمن میں جہاں بنیادی ذمہ داری حکومت کی ہے وہیں بڑے بڑے اشاعتی ادارے اور مصنفین بھی اپنی ذمہ داری سے آنکھیں نہیں چرا سکتے۔ ہم سب کو مل کر ایک ایسی حکمت عملی طے کرنی ہوگی جس کے تحت پانچ برس سے پندرہ برس تک کے بچوں کے لیے مختلف موضوعات پر کتابیں لکھی جائیں اور چھاپی جائیں۔ آج کی دُنیا سائنس کی اور معلومات کی دُنیا ہے۔ ان معلومات پر خصوصی توجہ کے ساتھ ساتھ ہماری قومی زبانوں میں لوک کہانیوں، داستانوں، حکایتوں اور قصص کا جو عظیم الشان سرمایہ موجود ہے اُسے اگر دل نشیں انداز میں بچوں تک پہنچایا جائے تو نہ صرف ہم اپنے بچوں کو دل چسپ اور دل آویز انداز مہیا کریں گے بلکہ ایسے انسان بھی تعمیر کریں گے جو اپنے آپ کو مختلف خانوں میں تقسیم نہیں کریں گے۔ وہ ایک اچھے انسان اور اچھے شہری ہوں گے، صرف پاکستان کے نہیں اس دُنیا کے۔ یہ دُنیا جو ہمارا مشترک گھر ہے اور جس کے مستقبل کا انحصار ہمارے اس فیصلے پر ہے کہ ہم اپنے اپنے ملکوں میں بارود کا ڈھیر لگانے سے کس قدر پرہیز کرتے ہیں اور اپنے بچوں کے سامنے کتنی اچھی اور سچی کتابوں کے انبار لگاتے ہیں۔

یہ ایک تلخ حقیقت ہے کہ پاکستان میں بچوں کے ادب کی کمی نہیں قحط ہے۔ اس کو سامنے رکھتے ہوئے ہمیں اپنے بچوں کے لیے بہت کچھ کرنا ہے۔ ہمارے بزرگوں نے ہمارے لیے اچھی کتابیں لکھی تھیں، اچھی کتابیں چھاپی تھیں، سچائی اور نیکی کے معیار ہمیں کہانیوں میں قائم کر کے دیے تھے۔ افسوس کہ ہم نے اپنے بزرگوں سے اپنا حق تو حاصل کر لیا لیکن اپنے بچوں کو ہم ان کا حق دینے سے انکاری ہیں۔

آج پاکستان کے ہر بچے کا حق ہے کہ وہ تعلیم حاصل کرے اور اپنے فارغ اوقات میں اچھی اور معیاری کتابیں پڑھے، ان کتابوں کا مطالعہ کرے جو اُس کے اندر اچھائی اور بُرائی میں تمیز کرنے کی صلاحیت پیدا کریں اُسے ایک مہذب انسان اور خوش خیال فرد بنائیں۔

عالمی یوم اطفال کی تقریبات منعقد کرنا اور بچوں کے حقوق کے لیے منعقد ہونے والی عالمی سربراہی کانفرنس کی تفصیلات بتانے کے لیے جلسے کرنا بہت اچھی بات ہے لیکن اس سے بھی اچھی بات یہ ہے کہ حکومت اور مُعاشرہ اس بارے میں اپنی ذمہ داری محسوس کرے اور عملی اقدامات کرے۔

آج ایک تابناک مستقبل ہمارے بچوں اور ان کے بچوں کے سامنے دھنک کی طرح کھلا ہوا ہے۔ وہ اُس کی طرف بڑھنا چاہتے ہیں لیکن اس دھنک تک جانے کے لیے انھیں راستہ نہیں ملتا۔ یہ راستہ کتابیں تعمیر کرتی ہیں، علم کی روشنی اس راستے کو منور کرتی ہے۔ ہم نے اپنے معاشرے میں نہ علم پھیلانے کو مقدم جانا اور نہ اچھی کتابوں کی اہمیت پہچانی۔ ہم نے اپنے بچوں کے ساتھ بہت ظلم کیا اور اب اس ظلم کا خاتمہ ہو جانا چاہیے۔

"کتابی دنیا" اکتوبر، نومبر ۱۹۹۰ء

شریف پیرزادہ (۱۶۳/۱۶۴)

۱۹۳۳ء تک پاکستان یا الگ وفاق کی اسکیم کو طالبعلمانہ اسکیم، فضول اسکیم، کہہ کر یہ سب اسکیمیں جس میں [illegible] رد کر دیا تھا — پھر صرف ۱۴ سال میں یہ سب کچھ کیسے ہوگیا ______ اس پر کام ہونا ضروری ہے۔

پیرزادہ ۱۶۳/۱۶۴

[پیرزادہ کی کتاب دستاویزات سے اندازہ ہوتا ہے کہ سب مخلصانہ طور سے سوچ رہے تھے کہ ایک وفاق ہو ہم اسے بے ایمانی پر کیوں محمول کرتے رہیں۔ کیوں نہ جنوبی ایشیا کو ایک خطہ مان کر انھیں بھی اپنا سمجھ کر اجتہادی غلطی مان لیں!]

اک اور گنہ کرلوں کہ توبہ کرلوں



ڈاکٹر محمد حسن

ہندوستان کی آزادی کو اب نگ بھگ آدھی صدی ہونے کو آئی اور کچھ نہ سہی تو اس لڑائی کے حمایتوں میں اپنا نام تھا اس زمانے میں بھی جب انگریزوں کے علاوہ مسلمان بھی کانگریس کے مخالفوں میں تھے آزادی ملی تو بٹوارہ بھی ہوا اور اس کے بعد سے آج تک وہ سارے خواب بکھر کے رہ گئے جو آزادی کے ساتھ دیکھے تھے وجہ کچھ بھی رہی ہو مگر اس کا صدمہ آج تک دل ودماغ پر طاری ہے آزادی کی لڑائی جاری تھی تو مجاہدوں کے صفوں میں مسلمان بھی بڑی تعداد میں شریک تھے کانگریس ہی میں نہیں کیمونسٹ پارٹی میں بھی مسلمان رہنماؤں کی کمی نہ تھی سوشلسٹوں میں بھی یوسف مہر علی منشی احمد دین تھے فارورڈ بلاک میں سوبھاش چندر بوس کے ساتھ انصار ہروانی تھے کرنل شاہنواز تھے اور کرنل حبیب الرحمن تھے کیمونسٹوں میں تو سجاد ظہیر۔ ڈاکٹر اشرف۔ کامریڈ علی اشرف۔ مخدوم سے لے کر ترقی پسند اردو مصنفین کی پوری کھیپ ہی تھی۔

مگر جب آزادی آئی تو ابوالکلام آزاد اور رفیع احمد قدوائی کے سوا اور کوئی صف اول میں باقی نہ تھا اور وہ بھی شرمندہ اور ازکار رفتہ ابوالکلام آزاد پر بھی پرشوتم داس ٹنڈن نے بھری پارلیمنٹ میں الزامات لگائے اور جواب میں ابوالکلام آزاد جیسے مجاہد کو کہنا پڑا کہ (آزادی کے بعد) اب میں "بے پناہ" ہو گیا ہوں رفیع احمد قدوائی آخر میں کانگریس چھوڑ کر کسان مزدور پارٹی میں پہنچ گئے باقی پارٹیوں میں بھی مسلمانوں کی آواز رفتہ رفتہ مدھم ہوتی گئی اور اب یہ حال ہے کہ سوائے اکا دکا لیڈروں کے کوئی مسلمان بھی قومی سطح پر سرگرم نہیں ہے۔ اور جو ہیں ان کی حیثیت بھی مشکوک ہے۔

ایمان داری کی بات یہ ہے کہ سوال ہندو مسلمان کا نہیں ہے مجموعی طور پر ہندوستانی سیاست کے رخ کا ہے جو پنڈت جواہر لعل نہرو کے زمانے سے آج تک کبھی کچھ اور رہی ہے اور کرتی کچھ اور رہی ہے۔ بلاشبہ پنڈت جواہر لعل نہرو کا یہ بہت بڑا کارنامہ تھا کہ تقسیم وطن کے موقع پر جب پاکستان کہلانے والے حصے کھلم کھلا اسلامی ریاست ہونے کا اعلان کر رہے تھے نہرو نے ہندوستان کے آئین کو سیکولر اور غیر مذہبی رکھا اور ہندوستانی مسلمانوں کو برابر شہری کا درجہ دیا عملی طور پر نہ سہی مگر آئینی طور پر ہندوستان کے مسلمانوں کو دوسرے شہریوں کے برابر حقوق حاصل رہے یہ اور بات ہے کہ ان آئینی حقوق پر آج تک بھی پوری طرح عملدرآمد نہیں ہوا۔ اس میں کچھ کمال تو جواہر لعل نہرو کی اپنی دوغلی سیاست اور دوہری حکمت عملی کا بھی تھا اور کچھ دوسری پارٹیوں کے ابھارنے والے رہنماؤں کا بھی جن میں بطور خاص فرقہ پرست سیاست لڑانے والی پارٹیاں شامل تھیں۔

پہلے ذکر ان پارٹیوں کا ہو جائے۔ آزادی کے پہلے دن سے آج تک یوں تو کسی مذہبی گروہ تک خود کو محدود رکھنے والی سیاسی پارٹیوں کی گنجائش آئینی طور پر نہیں رکھی گئی تھی مگر نہرو کی دوغلی سیاست نے گاندھی جی کے قتل کے بعد بھی ان فرقہ پرست پارٹیوں پر پابندی صرف چند مہینوں تک کے لئے ہی عائد کی حالانکہ گاندھی جی کے قاتل کا براہ تعلق انہی پارٹیوں سے تھا حد تو یہ ہے کہ مسلم لیگ کو بھی نہ صرف قائم رہنے اور کام کرنے کی آزادی دے دی گئی بلکہ اس سے مل کر کیرالا میں کانگریس نے حکومت بنائی جو بابری مسجد کی شہادت کے بعد بھی قائم ہے۔ سیاست میں یہ دوغلا پن نہرو کی دین ہے اور اسی دوغلے پن نے ہندوستان کو تباہی کے دہانے پر لا کھڑا کیا ہے۔

جناب شیخ کا نقش قدم یوں بھی ہے اور یوں بھی

ایمان کی بات تو یہ ہے کہ ہندوستان کے پورے مزاج کو دوغلا پن دینے کی ذمہ داری جواہر لعل نہرو پر ہے۔ سوبھاش چندر بوس جب ہندوستان سے فرار ہو کر جاپانیوں سے جا ملے تھے اس وقت تک جواہر لعل نہرو ان کے سخت مخالف تھے جرمن اور جاپانی جارحیت کے مخالف تھے اور دوسری جنگ عظیم میں سوویت یونین اور اینگلو امریکن بلاک کے حامی مگر جب جنگ کا نقشہ پلٹا اور جرمن اور جاپانی لڑائی ہار گئے تو سوبھاش چندر بوس کی قائم کی ہوئی انڈین نیشنل آرمی کے افسروں کا مقدمہ لڑنے کے لئے پنڈت نہرو نے اپنی وکالت کی وردی نکالی اور لال قلعہ کی عدالت جا پہنچے۔

پنڈت نہرو نے یہ دوغلا پن نہایت سچائی اور ثابت قدمی کے ساتھ زندگی بھر نباہا۔ اور زندگی بھر ہی کیوں اس کے بعد بھی۔ وہ کھلم کھلا کہتے تھے کہ وہ لامذہب ہیں مگر اپنی وصیت میں انھوں نے وہی سب باتیں لکھیں جو ایک سچا ہندو لکھتا کہ اس کی راکھ کو ملک کی مختلف ندیوں میں بہا دیا جائے وغیرہ البتہ غیر مذہبی رہیں۔ یہ دوغلا پن ان کا مزاج تھا اور اس کا سب سے بڑا ثبوت ہندوستان کا آئین ہے جس میں خود ملک کے ایک کے بجائے دو نام ہیں۔ انڈیا بھی

اور بھارت بھی۔

اسی دوغلے پن کا ثبوت اردو کے ساتھ برتاؤ ہے۔ جواہر لعل زندگی بھر کہتے رہے کہ ان کی مادری زبان اردو ہے وہ کھلم کھلا اس بناوٹی ہندی کا مذاق بھی اڑاتے رہے جس کے فروغ میں ان کی حکومت تن من دھن سے کوشاں تھی اردو کو اتر پردیش سے دیس نکالا بھی ان ہی کے زمانے میں ملتا رہا جب وہ ہندوستان کے وزیر اعظم بھی تھے اور ملک کی حکمران جماعت کانگریس کے صدر بھی۔

یہی دوغلاپن سیاسی زندگی میں بھی تھا ایک طرف ہر قسم کی فرقہ پرست سیاسی پارٹیوں کی مخالفت اور اس درجہ مخالفت کہ ان کو قانونی طور پر بھی وجود کا حق حاصل نہیں دوسری طرف مسلم لیگ ہی سے نہیں شیاما پرشاد مکرجی کے جن سنگھ سے لے کر راشٹریہ سویم سیوک سنگھ اور تمام ہندو فرقہ پرست تنظیموں سے میل جول ہی نہیں بلکہ یہی تنظیم آج بنیادی طور پر ہندوستانی پارلیمنٹ میں حزب مخالف کا وجود رکھتی ہے۔

دوغلے پن کے علاوہ نہرو نے ایک اور خصوصیت بھی ہندوستانی سیاست کو بخشی اسے کسی بہتر لفظ کی غیر موجودگی میں منافقت کہا جاسکتا ہے یا علمی گفتگو کے طور پر ادا کیا جائے تو کہا جائے گا کہ کہیں پہ نگاہیں کہیں پہ نشانہ" مثلاً" ریاست حیدر آباد کے حصے بخرے کرنے ہوں تو ملک بھر میں زبان کی بنیاد پر ریاستیں بنانے کا انتظام کیا جائے اور جب اسی انتظام کے اصول کے مطابق پنجابی زبان کو ایک الگ صوبہ پنجاب دینے کا سوال اٹھے تو قلم روک لیا جائے اور فتح سنگھ جب تک اپنی جان کی بازی نہ لگائے اس وقت تک اسے منظور نہ کیا جائے اور منظور کیا جائے تو بھی ہریانہ ریاست کا دارالحکومت چنڈی گڑھ ہی میں مشترکہ طور پر قائم رکھا جائے۔

یہ منافقت جواہر لعل جی کی گھٹی میں پڑی ہوئی تھی ان کے کردار کا لازمی جزو تھی اس کا سب سے واضح ثبوت کشمیر، حیدر آباد اور جونا گڑھ کا الحاق ہے۔ جونا گڑھ نے واضح طور پر پاکستان سے الحاق کیا تھا مگر اس پر ہندوستان نے فوج بھیج کر قبضہ کر لیا حیدر آباد نے الحاق کا فیصلہ ہی نہیں کیا تھا اس پر فوج کشی کرکے ہندوستان میں شامل کر لیا گیا کشمیر کے بارے میں استصواب رائے کرانے کا وعدہ ایک بار نہیں بار بار پنڈت نہرو نے کیا مگر آج تک وفا نہیں ہوا۔

لطف یہ تھا کہ اس دوغلے پن کا زندگی بھر انہیں بالکل احساس نہیں تھا ایک طرف ہندوستانی مسلمانوں کے خلاف عوام میں نفرت بھڑکانے کا کام بھی جاری تھا اور ایسے کام کرنے والوں کو پوری آزادی تحریر و تقریر حاصل تھی دوسری طرف جب فسادات کی آگ بھڑک جاتی تھی تو یہی نہرو اس آگ میں بڑی بہادری سے کود کر اسے بجھانے کی کوشش بھی کرتے تھے۔

شبہ تو یہ بھی ہوتا ہے کہ اسی دوغلے پن کا ایک شاخسانہ تھا" ان کی جانشینی کے معاملے میں بھی ظاہر ہوا۔ انتقال سے کچھ پہلے نہرو جی نے کامراج پلان کا اعلان کیا اور مختلف وزیروں اور ریاستوں کے وزرائے اعلیٰ سے استعفے طلب کرائے پھر بعض استعفے منظور کرلئے گئے اور بعض نامنظور ہوئے اس کے بعد بھی جب کبھی ان کے جانشین کے بارے میں سوال کیا گیا انہوں نے بڑی سختی سے جواب دیا مگر اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی ہوتا رہا کہ اپنی بیٹی اندرا گاندھی کو انہوں نے کانگریس کا صدر منتخب کرادیا۔ گویا اس خاموشی کے پیچھے بھی یہی خواہش کارفرما تھی کہ ان کی جانشین ان کی بیٹی ہو۔ اور بیٹی نے بھی اس روایت کو قائم رکھا۔

نہرو جی کے مزاج کی اس خصوصیت کو ذہن نشین کرنے کے بعد ان کی حکومت کے سبھی فیصلوں کو دیکھنا اور سمجھنا چاہئے خاص طور پر اقلیتوں کے بارے میں ان کی پالیسی کو۔ ۱۹۴۷ء میں جب آزادی ملی تو اسی دن یوپی حکومت نے پوری ریاست میں اردو کی تعلیم کا سلسلہ ختم کردیا یہ بھی کہا جاتا ہے کہ جواہر لعل نہرو نے یوپی کے وزیر اعلیٰ گووند بلبھ پنت سے اس کی شکایت کی تو انہیں لکھا تو جواب ملا کہ یا تو یوپی میں مسلمانوں کو بچا لیجئے یا اردو کو۔ دونوں کو نہیں بچایا جاسکتا۔ لہٰذا نہرو بھی اس پر راضی ہوگئے اور بعد کو اردو کی حمایت میں زبانی جمع خرچ کرتے رہے ـــــ وہی قتل بھی کرے ہے وہی لے ثواب الٹا۔

ایک اور دلچسپ مطالعہ ہے ہماری آئین سازی کا۔ یہ ظاہر ہے اس عمل میں بھی پنڈت نہرو کا خاص طور پر بڑا اہم حصہ رہا ہے اور اس کی بنا پر انہیں ہندوستانی مسلمانوں میں عزت بھی ملی ہمارا آئین بے شک اس وقت لیا جب بٹوارہ ہو چکا تھا اور ہندو مسلم تناؤ اپنے عروج پر پہنچ چکا تھا پنڈت نہرو ہی کے اصرار پر ہمارے دستور میں سیکولر کا لفظ جوڑا گیا اور ہندوستان ایک سیکولر ملک بنا۔ کم سے کم آئین کی حد تک۔

اب پنڈت نہرو کی انگریزی دانی پر انکا احترام ہر شخص کرتا ہے کہ انہیں سیکولر لفظ کے معنی بخوبی معلوم تھے خاص طور پر اس صورت میں جب وہ اپنی تصنیف تلاش ہند میں اپنے لا مذہبی ہونے کا اعلان کرچکے تھے۔ سیکولر کا صاف اور واضح مطلب یہ ہے کہ حکومت وقت کا کسی مذہب سے کوئی لینا دینا نہیں ہے اور کسی ایک مذہب سے متعلق نہیں ہے دوسرے لفظوں میں اس کا آئین ہی نہیں اسکے قانون بھی ہر قسم کی مذہبی بندشوں سے آزاد ہیں۔

یہاں یہ بات بھی واضح کردینا ضروری ہے کہ اس کا صاف صاف مطلب یہی ہے کہ سیاست مذہب سے الگ ادارہ ہے اور ہمارا آئین اسے تسلیم کرتا ہے لیکن اس کا مطلب یہ لیا گیا کہ ہمارا آئین ہمیں ہر مذہب کو یکساں طور پر عزت کرنے کا سبق سکھاتا ہے۔ سیکولر کی اصطلاح کا یہ من مانا استعمال تھا اور اسی کا سہارا لے کر ہر سیاسی رہنما ہندو دھرم کی رسمیں بجا لاتا رہا ہندوستانی جہاز ناریل پھوڑ کر روانہ کئے جاتے رہے موقع بے موقع پربھات بھیریاں نکلتی رہیں اور ہماری سیکولر حکومت کے پہلے صدر ڈاکٹر راجندر پرشاد بنارس جاکر وہاں کے پنڈتوں کے پاؤں دھو کر پیتے رہے جس پر ڈاکٹر رام منوہر لوہیا بھی اعتراض کرنے پر مجبور ہوئے۔

نتیجہ یہ ہوا کہ سیکولر کے معنی ہی بدل گئے کچھ

لوگوں کے نزدیک سیکولر کا مطلب اکثریت کے فرقے کے مذہبی رسوم کی ادائیگی ہو گیا اور اقلیتی فرقوں کو ان کے رسم و رواج کے مطابق عمل درآمد کرنے کی آزادی دے دی گئی۔ کچھ لوگ ایسے بھی تھے جنھوں نے اس کا دوسرا مطلب نکالا یعنی سیکولر تو وہ ہے جو اکثریت کے مذہبی اور قدیم مذہبی روایات کے مطابق ہے اور اس کے علاوہ یا اس کے برخلاف جو کچھ ہے وہ فرقہ وارانہ ہے بھارتیہ جنتا پارٹی کی لغت میں سیکولر انھی معنوں میں استعمال ہوتا ہے ایک تیسرا مطلب یہ بھی نکالا گیا کہ مختلف مذہبی رسوم کی یکساں پابندی کی جائے اور ہر مذہب کی بظاہر عزت کی جائے جس کی مثال ہمارے سابق صدر جمہوریہ زیل سنگھ مندروں، خانقاہوں، گرجوں اور گردواروں میں حاضری دے کر پیش کیا کرتے تھے۔

کہنا یہ ہے کہ سیکولر کا مطلب ان میں سے کسی سے بھی پورا نہیں ہوتا اس سے مراد ہے تو صرف اتنی کہ حکومت ہو یا عدالت، مقننہ ہو یا قانون کی محافظ پولیس اور فوج، سب قانون کے پابند ہوں گے جو ہر قسم کے مذہب سے آزاد ہوگا۔

اگر یہ تصور اپنایا جاتا اور سیکولر کے لفظ کو اپنے طور پر معنی دینے کی کوشش نہ کی جاتی تو ملک اور معاشرہ بہت سی غیر ضروری الجھنوں سے بچ جاتا مگر نہرو کو یہ غلط بحث بہت عزیز تھا جبھی تو ایک طرف تو واضح طور پر خود کو غیر مذہبی کہتے ہیں اور دوسری طرف کلکتے کی سڑکوں پر مہاتما بدھ کے چیلوں کے ناخن اور بال سر پر رکھ کر جلوس کی رہنمائی کرتے ہیں۔

اور جب ملک کے سربراہ کا یہ حال ہو تو پھر ملک کا بھی اس سے کہیں بدتر حال ہوگا آج پورے ملک میں شاید ہی کوئی تھانہ، کوئی پولیس لائن، کوئی فوجی چھاؤنی، کوئی بڑا سرکاری دفتر ایسا ہو جہاں قرب میں کوئی مندر نہ ہو اور وہاں پوجا پاٹ نہ ہوتی ہو۔

اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ حکومت کوئی قانون منظور کرکے ہر قسم کی مذہبی رسوم پر پابندی لگا دیتی جیسی سیکولر کہلاتی۔ مطلب صرف یہ ہے کہ ہندوستان کے رہنے والوں کو پوری مذہبی آزادی تو حاصل ہوتی مگر ان کی حکومت ان مذہبی اثرات سے عملی طور پر آزاد ہوتی اور سیاسی پارٹیاں مذہبی اور فرقہ وارانہ مسائل سے فائدہ اٹھانے کے قابل نہ ہوتیں۔ ظاہر ہے کہ یہ کام واضح فکر کے بغیر الجھے دماغ کے ساتھ سرانجام نہیں دیا جا سکتا تھا لیکن اگر یہ سرانجام پاتا تو ملک کی باگ ڈور ایسے لوگوں کے ہاتھ میں ہوتی جو اسے دنیا کے اعلیٰ ترین ملکوں کے قدم بقدم چلا سکتے تھے۔

اس کے واضح نشانات موجود ہیں کہ عالمی مزاج کیا چاہتا تھا اور پنڈت نہرو اس بات کو اچھی طرح جانتے تھے اسی لئے ہندوستان کے دو روپ پیش کئے ایک دنیا کے ترقی یافتہ ملکوں کے لئے۔ اور یہ روپ سائنسی مزاج رکھنے والے ماڈرن انڈیا کا تھا۔ اور دوسرا خود اپنے ملک کے جاہل اور رجعت پسند عوام کے لئے —— اور یہ روپ صدیوں پرانے بھارت کا تھا۔ یہ دوئی ہے جس نے خود پنڈت نہرو کی شخصیت کو پارہ پارہ کیا ہے اور یہی دوئی ہے جس نے ہندوستان کی ترقی کے راستے میں روڑے اٹکائے ہیں بقول یگانہ چنگیزی ——

امید و بیم نے مارا مجھے دوراہے پر
کہاں کے دیر و حرم گھر کا راستہ نہ ملا

امید و بیم کے دوراہے ——

یہ دوراہے کئی تھے اور ان میں سے ہر ایک میں جواہر لعل نہرو کی شخصیت کا جانا پہچانا دوہرا کردار نمایاں ہوتا ہے۔

بین الاقوامی سطح پر تو نہرو کا ہندوستان اشتراکی روس کے ساتھ گہرا اور قریبی تعاون کر رہا تھا۔ اس ایک محرک کے دو نشانے تھے ایک تو یہ کہ پاکستان کے سیٹو اور سینٹو گٹھ جوڑوں میں شامل ہونے کا تدارک منظور تھا دوسرے ہندوستان میں کانگریس کے بعد سب سے بڑی پارٹی کمیونسٹ پارٹی پر اثر اندازی مقصود تھی اس وقت کمیونسٹ پارٹی تو بالکل ہی روس کی جیب میں تھی اور تلنگانہ تحریک واپس لئے جانے کے بعد اس کی حالت زیادہ مستحکم ہو گئی تھی اور روس کی دخل اندازی بہت بڑھ گئی تھی اس سے یہ بھی ہوا کہ اب کمیونسٹ پارٹی چاہتے بھی تو نہرو کی مخالفت میں بہت دور تک نہیں جا سکتی تھی۔ اس کا نتیجہ صاف ظاہر ہے۔ ایک طرف تو نہرو نے امن عالم کی تحریک بڑی کامیابی سے چلائی دوسری طرف امریکہ کے خلاف ناوابستہ تحریکوں کی رہبری کرکے گویا ملک کی کمیونسٹ پارٹی کو اپنی حمایت پر مجبور کر دیا اس کا ایک چھوٹا سا ثبوت وہ تمام نظمیں ہیں جو ترقی پسند شاعروں نے نہرو پر لکھیں اور بعد کو یہ سلسلہ اندرا گاندھی کی حمایت تک بھی پہنچا۔

قومی سطح پر اس پالیسی کا فائدہ یہ ہوا کہ مسلم مخالف ہندو فرقہ پرست جذبے کی تسکین بھی ہونے لگی اور ہندو فرقہ پرست جماعتوں خاص طور پر جن سنگھ اور راشٹریہ سیوک سنگھ کو بھی [illegible] پاکستان سے دشمنی کا جواز مل گیا اور وہ حکومت ہندوستان سے اس بارے میں خصوصی تعاون کرنے لگے۔ خوش قسمتی سے اس کے موقعے بھی مل گئے کشمیر پر پاکستانی حملوں کے موقع پر اور اس کے بعد چین سے جھڑپوں کے دوران۔

گویا اس سطح پر نہایت کٹر جن سنگھی اور نہرو کے درمیان عملی اختلاف کی خلیج تو پٹ گئی دونوں کی خارجہ پالیسی ایک ہو گئی۔ رہی داخلہ پالیسی تو اس میں بھی اشتراک اور تعاون کے کئی پہلو ڈھونڈ لئے گئے۔

دراصل خارجہ پالیسی ہی سے وزارت داخلہ کے بنیادی پہلو نکلتے تھے اگر پاکستان کو اپنا دشمن نمبر ایک قرار دینا ہے تو پھر ہندوستان کے مسلمانوں کی طرف بھی شک و شبہ کی نظر سے دیکھنا روا ہوگا اور ان کو اگر غدار نہ بھی سمجھا جائے تو بھی ان کے ہر جائز مطالبے کو مشکوک سمجھنا لازمی ہے اور انھیں دبا کر رکھنا ضروری ہے اس کے لئے حکمت عملی یہ وضع کی گئی کہ جن سنگھ سے اختلاف کے پہلو تو سامنے رکھے جائیں مگر ان کی ہندوتا یا ان کی اکثریت کے مقابلے میں مسلمانوں سے رواداری دکھا کر انھیں قابو میں رکھا جائے اس سے زیادہ واضح حکمت عملی پاکستان دشمنی کی تھی کہ اس کے ذریعے ہر قسم کے

مسلم مطالبے کو فرقہ وارانہ ہی نہیں بلکہ قوم دشمن اور ملک دشمن مطالبہ قرار دیا جا سکتا تھا۔ پھر فرقہ وارانہ فسادات کا کبھی نہ ختم ہونے والا سلسلہ تھا اور ہر فساد کے بعد کانگریس کے رہنماؤں کے دلدہی (؟) بیانات تھے۔ غرض بکری کے سامنے بھیڑیا باقاعدہ کرسی کا وعدہ دیتے کا سلسلہ جاری رہا۔

اس حکمت عملی کے دو فائدے تھے ایک طرف تو جارحانہ ہندو قوم پرستی کے تقسیم ہند پر عتاب کو کانگریس رہنماؤں کے بجائے ہندوستانی مسلمانوں کی طرف منتقل کرا دیا گیا دوسری طرف مسلمانوں کو مستقل غیر یقینی صورت حال میں رکھ کر کانگریس کو مسلمانوں کا واحد محافظ بنا کر پیش کیا گیا اور انہیں کانگریس کے مستقل ووٹ بینک کی طرح استعمال کیا جانے لگا۔

——اور اس مقصد کے لئے سابق مسلم لیگیوں کی خدمات بھی کانگریس نے حاصل کیں۔ المیہ یہ تھا کہ کانگریس تو خیر نیم فرقہ پرستانہ پارٹی تھی ہی مگر کمیونسٹ پارٹی جیسی سیکولر جماعت نے بھی ۱۹۴۷ء کے بعد یہی رویہ اپنایا اور صاحب اقتدار پارٹی کی نیم بردار کی حیثیت اختیار کر لی یہاں البتہ یہ تذکرہ ضروری ہے کہ کمیونسٹ پارٹی ہی کے ایک حصے نے ہندوستان اور پاکستان کے درمیان جنگ کو دو سرمایہ دار ملکوں کا باہمی جھگڑا قرار دے کر اس جنگ کی مخالفت کی اور قید و بند کی صعوبتیں سہیں اور بعد کو مارکسی کمیونسٹ پارٹی کی حیثیت سے ابھری گو بعد کو ان کے رویے میں بھی اسی قسم کے رجحانات پیدا ہو گئے (خصوصاً بنگلہ دیش کی لڑائی اور کشمیر کے سلسلے میں)

اس کے ساتھ ساتھ کانگریس نے اپنے تمام حلقوں سے مسلمانوں کو نکالنا شروع کیا جہاں وہ بستے بہتر حالت میں تھے پھر لطف یہ ہے کہ ان کے لئے کسی قسم کا کوئی متبادل انتظام نہیں کیا گیا شمالی ہند میں مسلمان زمیندار اور جاگیردار تھے یہاں بیسویں صدی ہوئی اور ان کا ذریعہ آمدنی جاتا رہا گویہ صورت سود پر روپیہ چلانے والے ساہوکاروں کے ساتھ پیش نہیں آئی پھر مسلم ریاستوں کی

طواری اور اردو کا نصاب تعلیم سے اخراج جس کی وجہ سے سارے اردو داں جن میں اکثریت مسلمانوں کی تھی جاہل قرار پائے اور روزگار کے مواقع سے محروم ہو گئے۔ اور متزاد ہندو مسلم فسادات کا لامتناہی سلسلہ اور مسلمانوں پر پاکستانی ہونے کا الزام اور ہندوستان سے ان کی وفاداری مشکوک۔ اور یہ قومی تعصبات جواہر لعل نہرو کے ہندوستان میں خود نہرو کی سرکردگی میں تشکیل پا رہی تھی یہ ضرور تھا کہ کبھی کبھی فسادات کی لپیٹ سے کسی مسلمان کو بچانے کے لئے خود جواہر لعل نہرو بھی کود پڑتے تھے اور زبانی جمع خرچ کے طور پر اردو کی حمایت اور فرقہ پرستی کی مخالفت بھی کرتے رہتے تھے۔

سب سے بڑا المیہ یہ تھا کہ ہندوستان کے آئین میں فرقہ پرستانہ سیاست کی گنجائش کچھ ایسی ہنرمندی سے نکال لی گئی تھی کہ جن سنگھ کے زور بازو کو نظر نہ لگے اور ہندو فرقہ پرستی پارلیمنٹ میں حزب مخالف کی حیثیت سے جلوہ فرما رہے —— اور اس کے دوررس نتائج سامنے آئے۔

سہ لسانی فارمولا اور نیشنل ایجوکیشن کاؤنسل

ہندوستان میں اقلیتوں کو سماجی انصاف دینے کی ظاہری کوشش سہ لسانی فارمولے اور نیشنل ایجوکیشن کاؤنسل کے ذریعے کی گئی حالانکہ دونوں کے نتائج مایوس کن رہے۔ اس کوشش کی ناکامی شروع ہی سے ظاہر تھی۔

پہلے اس بات سے کہ ہندوستان کے دستور میں حقیقت کے برخلاف مذہبی اقلیت کا کوئی تصور سرے سے موجود نہیں ہے اور نہ ان کے لئے کسی قسم کے دستوری تحفظات ہیں بلکہ عملی طور پر مذہبی اقلیتیں ہندوستان کا سب سے بڑا مسئلہ رہی ہیں ہندوستانی مسلمان اور اس کے کچھ عرصے بعد سکھوں کا مسئلہ اس کا سب سے بڑا ثبوت ہے ان دونوں مسئلوں کو حل کرنے کے لئے جس فراخ دلی کی ضرورت ہے وہ آج تک بھی ہندوستانی رہنما حاصل نہیں کر سکے ہیں گو انھوں نے آئین میں اس

کے لئے گنجائش فراہم کی تھی مگر عملی طور پر ان آئینی حقوق کو بھی نظرانداز کر دیا گیا۔

جواہر لعل نہرو کی دوغلی پالیسی ہی کا نتیجہ تھا کہ سہ لسانی فارمولے میں اردو کو جگہ تو ملی مگر اس طرح ملی کہ اسے کسی قسم کا کوئی فیض نہ پہنچا اول تو اس فارمولے پر سنجیدگی سے عملدرآمد ہی نہیں ہوا کیونکہ مغربی بنگال اور تامل ناڈو اور بعض دوسری ریاستوں نے اس پر عمل کرنے سے انکار کر دیا دوسرے جن ریاستوں میں اس پر عمل ہوا بھی وہاں اسے توڑ مروڑ کے اس طرح استعمال کیا گیا کہ اس میں اردو کی سرے سے کوئی گنجائش نہ نکلے۔

سب سے بڑی دھاندلی تو ان ریاستوں میں ہوئی جنہیں غلطی سے ہندی بیلٹ کی ریاستیں کہا جاتا ہے یہ ہندی بیلٹ دراصل اردو بیلٹ بھی ہے گو اردو بیلٹ انہی ریاستوں تک محدود نہیں ہے اصولاً" تو ہونا یہ چاہئے تھا کہ سہ لسانی فارمولے کے مطابق ان نام نہاد "ہندی بیلٹوں" میں بھی ایک تو مادری زبان کی تعلیم دی جاتی (جو اردو والوں کے لئے اردو ہوتی اور ہندی والوں کے لئے ہندی) دوسرے ہندوستان کی کوئی دوسری جدید زبان پڑھائی جاتی (اس میں اردو بھی شامل کی جا سکتی تھی کیونکہ اس کا چلن جنوب میں بھی ہے) تیسرے کوئی مغربی زبان بھی پڑھائی جاتی جس میں انگریزی کی تعلیم آ جاتی ہے لیکن عملی صورت یہ ہوئی کہ پورے ہندی علاقے نے (جو مدھیہ پردیش" راجستھان" سے لے کر بہار تک پھیلا ہوا ہے) اس سہ لسانی فارمولے کو اس طرح اختیار کیا کہ مادری زبان کی جگہ اپنے علاقے کی سرکاری زبان کی تعلیم لازمی قرار دے دی اور دوسری شق میں جدید ہندوستانی زبان کی جگہ قدیم زبان سنسکرت کی تعلیم کو اختیار کر لیا تیسری شق میں البتہ انگریزی اسی طرح قائم رہی۔

ایسا نہیں ہے کہ پنڈت نہرو کو اس گھپلے کا علم نہ ہو ان کی زندگی میں اتر پردیش اور دوسرے "ہندی" علاقوں میں یہ دھاندلی ہو رہی تھی اور مولانا حفظ الرحمن نے ان کی توجہ اس طرف دلائی

(باقی صفحہ [illegible] پر)

بھی تھی مگر حسب معمول انھوں نے ایک "اصولی" قسم کا جواب تو دے دیا مگر عملی صورت حال سے چشم پوشی اختیار کی۔ گویا سہ لسانی فارمولے سے بھی اردو باہر ہی رہی اور اس کی تعلیم کی کوئی گنجائش نہ نکل سکی۔ یہ اس زبان کا حال تھا جسے پنڈت نہرو اپنی مادری زبان کہتے تھے۔

نیشنل انٹیگریشن کمیشن کا بھی یہی حال تھا۔ بظاہر تو یہ ادارہ جواہر لعل کے ایجاد کردہ نعرے —— قومی یک جہتی —— کو عملی جامہ پہنانے کے لئے بنایا گیا تھا مگر عملاً "اس ادارے نے اس تصور کی بیخ کنی کا فرض ادا کیا۔ اس کا سب سے بڑا ثبوت ای ایم ایس نمبودری پد سیکریٹری مارکسی کمیونسٹ پارٹی کا پیش کردہ وہ میمورنڈم ہے جو کمیشن کو دیا گیا یوں زبانی جمع خرچ کے طور پر تو کثرت میں وحدت کا نعرہ دیا جاتا تھا مگر کثرت کی نفی کرکے اس پر اکثریت کے مذہبی اور سماجی اثرات و تعصبات کو مسلط کیا گیا اور اکثریت کے تہذیبی "رویوں" کو قومی رویے قرار دے دیا گیا یا پھر مسلمانوں کو مذہبی "تحفظات" دے کر انھیں سیکولر دھارے سے کاٹ دیا گیا

*

منشور اگست ۱۹۹۵ء

جناب مشیر الحق

ترجمۂ قرآن

کلام الٰہی کو سمجھنے کی انسانی کوشش

جناب شیخ الجامعہ صاحب، محترم اساتذہ، مہمانانِ گرامی،

سب سے پہلے تو میں، جناب شیخ الجامعہ، آپ کا اور اپنے ساتھیوں کا شکریہ ادا کرتا ہوں کہ مجھے یہ عزت دی گئی کہ میں پروفیسر محمد مجیب یادگاری خطبات کے سلسلے کا اپنے خطبے سے افتتاح کروں۔ اس اعزاز کا میں نے کبھی تصور بھی نہیں کیا تھا۔ لیکن آپ نے یہ عزت مجھے بخشی، اس کے لئے سراپا ممنون ہوں۔

مجیب صاحب کی علمی شخصیت کی مختلف جہتیں تھیں۔ وہ تاریخ کے عالم تھے۔ اردو میں ایک خاص اسٹائل کے موجد تھے، فنونِ لطیفہ سے انھیں عشق تھا۔ ڈرامے لکھنے اور انھیں اسٹیج کرنے کا انھیں شوق تھا۔ وہ پھولوں اور خاص طور سے گلابوں کے رسیا تھے، معلم تھے، مترجم تھے، مفکر تھے۔ ان میں سے کسی بھی موضوع پر ان کی یاد میں خطبہ پیش کیا جا سکتا ہے اور مجھے یقین ہے کہ اگلے خطبات میں یہ موضوعات آہستہ آہستہ لئے جاتے رہیں گے۔ میں نے ان میں سے کسی موضوع کا انتخاب نہیں کیا ہے۔ بلکہ ایک ایسا موضوع لیا ہے جس سے مجیب صاحب کو شغف تو بہت تھا لیکن اس موضوع کو وہ صرف اپنی مخصوص مجلسوں میں چھیڑا کرتے تھے۔ اور وہ موضوع تھا قرآن اور قرآن فہمی۔ اپنے آخری زمانہ میں انھوں نے بعض چھوٹی چھوٹی سورتوں کے ترجمے بھی کئے تھے، اور ان کے معانی کی گہرائیوں میں غواصی کرنے کی دعوت بھی دیا کرتے تھے۔ لیکن وہ چونکہ رسمی معنوں میں عالم نہیں تھے اس لئے اپنے نکالے ہوئے نتائج پر اصرار بھی نہیں کرتے تھے۔ ایک بار اس موضوع پر میری ان سے گفتگو ہو رہی تھی۔ کسی آیت کے مفہوم کی تعیین پر ہم دونوں ایک دوسرے سے مختلف الرائے تھے۔ میں اپنی رائے پر اڑا ہوا تھا، آخر میں انھوں نے جھنجھلا کر کہا "کیا آپ نے خدا کے ذہن میں جھانک کر دیکھا ہے جو اتنے یقین سے کہہ رہے ہیں کہ اس آیت کا مطلب خدا کے ذہن میں بھی یہی ہے جو آپ سمجھ رہے ہیں؟" بات آئی گئی ہو گئی۔ لیکن میں ان کی یہ بات آج تک نہ بھول سکا، اور جس قدر میں نے اس موضوع

پر غور کیا آتنی ہی اس بات کی گہرائی نظر آتی گئی۔

اسی لئے، شیخ الجامعہ صاحب، جب میں نے خطبہ دینے کے لئے حامی بھرلی، تو مجیب صاحب کے اسی سوال کو اس مجلس میں پہلے خطبہ کے طور پر پیش کرنے کے لئے منتخب کیا کہ انسان کیا اپنی محدود ذہنی سطح کے ساتھ یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ اس نے خدا کے کلام کو من وعن اسی طرح سمجھ لیا ہے جو خدا کا منشا ہے۔

مذہبی صحائف میں قرآن شریف کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ مسلمان اس کے ایک ایک لفظ کو خدا کا کلام مانتے ہیں اور اس بات پر ایمان رکھتے ہیں کہ جو قرآن آج موجود ہے اس کا ایک ایک لفظ وہی ہے جو آج سے چودہ سو برس قبل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا تھا۔ یہ بھی امر واقعہ ہے کہ غیروں کی طرف سے وقتاً فوقتاً اس دعوے پر اعتراضات کئے جاتے رہے اور مسلمان ان اعتراضات کے جوابات بھی دیتے رہے ہیں۔ لیکن ہم سردست اس بحث میں نہیں پڑنا چاہتے۔ یاد رکھنے کی بات یہ ہے کہ مسلمان تو اپنی کتاب کے بارے میں اصرار کرتے ہیں کہ وہ خدا کا کلام ہے جب کہ دوسرے لوگ اپنے صحیفوں کے بارے میں اس قسم کا کوئی دعویٰ نہیں کرتے۔ اور یہ بات خود اپنی جگہ بہت اہمیت رکھتی ہے۔

قرآن کو خدا کا کلام سمجھنے کا مطلب کیا ہے۔ اس کا سیدھا سادہ ایک مطلب تو یہ ہے کہ جو لوگ اسے پڑھتے ہیں وہ براہ راست خدا سے ہم کلام ہوتے ہیں۔ لیکن ہم کلامی اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک مخاطب اور متکلم دونوں ایک دوسرے کے مفہوم کو نہ سمجھ رہے ہوں۔ ورنہ صرف الفاظ کو بغیر سمجھے دہراتے رہنے کو گفتگو نہیں کہا جا سکتا۔ اس لئے قرآن کے ذریعہ خدا سے رابطہ قائم کرنے کے لئے ضروری ہے کہ مخاطب محسوس کرے کہ اللہ تعالیٰ اس سے براہ راست گفتگو کر رہا ہے۔

کلام خداوندی کو سمجھنے کی انسانی کوشش اس وقت اور بھی ضروری ہو جاتی ہے جب قرآن کے وحی الٰہی ہونے کے عقیدہ کے ساتھ ساتھ یہ عقیدہ بھی جڑا ہوا ہو کہ یہ کلام ابدی اور ازلی ہے اور زمان و مکان کی پابندیوں سے بلند ہے۔ یہ درست ہے کہ قرآن تاریخ کے ایک خاص موقع اور ایک خاص زبان میں نازل ہوا تھا، لیکن اس کے مخاطب صرف اسی زبان والے اور اسی زمانے والے نہیں تھے، بلکہ وہ پوری دنیا کے لئے تھا۔ اس دنیا کے لئے جو چھٹی صدی میں تھی

اور اس دنیا کے لئے بھی جو ساتویں صدی میں تھی، جو آٹھویں صدی میں تھی، یا کسی بھی صدی میں تھی یا رہے گی۔ دوسرے لفظوں میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ قرآن کے اولین مخاطب اگرچہ چھٹی صدی کے عرب تھے لیکن حقیقتاً اس کا خطاب عرب اور غیر عرب، مسلم اور غیر مسلم سب سے تھا، اس لئے اگر کسی اور وجہ سے نہیں، تو کم از کم اسی عقیدہ کے باعث ضروری ہو جاتا ہے کہ ہم یہ جاننے کی کوشش کریں کہ خدا اپنے کلام کے ذریعہ ہم سے کیا کہنا چاہتا ہے۔

کلام بامعنی الفاظ کے مجموعے کو کہتے ہیں۔ کلام حقیقتاً ایک ذریعہ ہے ایک ذہن سے دوسرے ذہن تک خیالات کو منتقل کرنے کا۔ نہ تو بے معنی الفاظ رابطے کا کام دے سکتے ہیں اور نہ ہی ایسے بامعنی الفاظ جس کے معنی سے مخاطب اور متکلم میں سے صرف ایک ہی واقف ہو، اسی لئے ترسیل اور ابلاغ کی خاطر لفظ کے ساتھ ساتھ معنی کو بھی اہمیت حاصل ہو جاتی ہے۔ یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ معنی سے واقفیت صرف انھیں حالات میں ضروری ہے جب متکلم کی زبان مخاطب کے لئے اجنبی ہو۔ بلکہ معنی سے واقفیت اس وقت بھی ضروری ہوتی ہے جب دونوں کی زبان ایک ہو، کیونکہ معنی کی مختلف سطحیں ہوتی ہیں، اور جب تک مخاطب اور متکلم دونوں کے ذہن میں معنی کی سطح یکساں نہ ہو، ضروری نہیں ہے کہ متکلم کے ذہن میں معنی کی جو تصویر ہو وہی بعینہٖ مخاطب کے ذہن پر بن جائے۔ دراصل معانی ہی مجرد خیالات کو ایک متعین شکل عطا کرتے ہیں۔ لیکن اس کے بعد بھی جیسا کہ میں نے عرض کیا، یہ احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ کسی ایک ہی بیان کی تصویر دو یا زیادہ لوگوں کے ذہنوں کے پردے پر مختلف انداز سے مرتسم ہو۔ بات دراصل یہ ہے کہ لفظی ذریعہ ابلاغ میں یہ ضروری نہیں ہے کہ متکلم کے ذہن میں اپنے کلام کا جو مفہوم ہے، وہی بعینہٖ مخاطب کے ذہن میں بھی ہو۔ مثلاً اگر میں آپ سے یہ کہوں کہ میں نے آپ کی بات سمجھ لی ہے تو اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ میں نے آپ کے ذہن کا پوری طرح اکسرے کر لیا ہے۔ اور جو کچھ آپ الفاظ کے ذریعہ مجھ تک پہنچانا چاہتے ہیں وہ بعینہٖ میرے ذہن پر نقش ہو گیا ہے۔ اس کے برعکس میں صرف یہ کہہ سکتا ہوں کہ آپ کے الفاظ نے میرے ذہن پر کچھ نقوش بنائے ہیں جو قریب قریب ویسے ہی ہیں جیسے آپ کے ذہن میں ہیں۔

الفاظ کے ذریعہ خیالات کی صحیح اور مکمل ترسیل کی راہ میں کئی دشواریاں پیش آتی ہیں۔ جس طرح مشینی نشریہ کو صحیح طور سے وصول کرنے کے لئے ضروری ہے کہ آواز کو قبول کرنے والی مشین بھی اسی فریکوئنسی پر لگائی گئی ہو جس فریکوئنسی پر نشریات ہو رہی ہیں۔ اسی طرح ذہنی نشریات کی بھی فریکوئنسی ہوتی ہے اور وہ ہے متکلم اور مخاطب کی ذہنی سطح۔ دونوں کی ذہنی سطح میں جس قدر مماثلت ہوگی،

غلط فہمیوں کا امکان اتنا ہی کم رہے گا۔

یہ بات اس وقت اور بھی اہم ہو جاتی ہے جب متکلم اور مخاطب میں ایک تو انسان ہو اور دوسرا انسان کا خالق۔ اور انسان اپنے محدود علم اور ذہنی صلاحیتوں کی بنیاد پر کلام خداوندی کے مفہوم کو متعین کرنے کی کوشش کرے۔ یہاں بھی زبان کے نقطۂ نظر سے مخاطب دو قسم کے ہو سکتے ہیں ایک تو وہ جن کی مادری زبان عربی ہے، اور دوسرے وہ جن کی زبان تو عربی نہیں ہے لیکن انھوں نے اس زبان کے علم کو حاصل کیا ہے۔ اس فرق کے باوجود یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ اول الذکر طبقہ سے تعلق رکھنے والے تمام لوگ صرف زبان سے پیدائشی واقفیت کی بنا پر کلام خداوندی کے مفہوم کو متعین کرنے میں یکساں درجہ رکھ سکتے ہیں۔ اسی لئے ہمیں تاریخ میں ایسے واقعات ملتے ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ صدر اول میں بھی مختلف لوگ اپنی اپنی ذہنی سطح کے مطابق قرآن کے مفہوم کی تعیین کرتے تھے۔ مثلاً حضرت عمرؓ کے حالات میں ملتا ہے کہ ایک دن انھوں نے اپنے ساتھیوں کے سامنے قرآن کی حسب ذیل آیت پڑھی:

أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ ۔

یعنی "کیا تم میں سے کوئی شخص اس بات کو پسند کرے گا کہ اس کے پاس انگور اور کھجور کے ایسے باغ ہوں جن کے درمیان نہریں بہہ رہی ہوں۔ ان پر پھل لدے ہوئے ہوں۔ مگر اس کے بچے ابھی کم عمر ہی ہوں کہ اس کا بڑھاپا آجائے، اور پھر اچانک اس باغ میں ایسی آگ لگے کہ سب کچھ جل کر راکھ ہو جائے"!

حضرت عمرؓ نے اپنے ساتھیوں سے پوچھا کہ ان کے خیال میں ان الفاظ کے ذریعہ اللہ تعالیٰ ان لوگوں سے کیا کہنا چاہتا ہے۔ تقریباً سب ہی لوگوں نے اس آیت کو اس کے ظاہری معنوں میں لیا اور وہی تصویر پیش کی جو بظاہر نظر آتی ہے۔ یعنی انسان، اس کی ارضی ملکیت، طبعی مصائب اور اچانک تباہی۔ لیکن مشہور مفسر حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا خیال تھا کہ یہ آیت دراصل ان نیک اشخاص کے لئے ایک طرح سے تنبیہ کے طور پر نازل کی گئی تھی جن کا کسی وجہ سے اللہ تعالیٰ امتحان لینا چاہتا ہے۔ ایسے لوگوں کے پاس نیکیوں کا خزانہ ضرور ہوتا ہے لیکن جب شیطان انھیں برائی

کی راہ پر ڈالنے کے لئے آگے بڑھتا ہے اور وہ اس کے بہکاوے میں آجاتے ہیں تو پھر نیکیوں کا باغ دیکھتے ہی دیکھتے راکھ کا ڈھیر بن جاتا ہے۔

اب آپ دیکھئے، آیت ایک، اس کے مخاطب بھی ایک، ان کی زبان بھی ایک، لیکن ذہنی سطح میں فرق کے باعث ایک ہی آیت کے دو بالکل الگ الگ مفہوم۔ ایک کے نزدیک وہ روزمرہ پیش آنے والے حادثات کی ایک معمولی سی تصویر کشی تھی، اور دوسرے کے نزدیک وہ عام سطح سے اوپر اٹھ کر کہی گئی ایک غیر معمولی بات تھی۔ لیکن کیا اس سے یہ نتیجہ نکالنا درست ہوگا کہ جو لوگ معنی کی ظاہری سطح تک رہ گئے تھے انھوں نے خدا کے کلام کو پوری طرح نہیں سمجھا تھا یا کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے جو مفہوم بتایا وہی حتمی اور آخری تھا، اور اب کسی دوسرے مفہوم کا امکان نہیں ہے؟ ہم قطعاً ایسا کوئی فیصلہ نہیں سنا سکتے کیونکہ ہم اپنے محدود علم کی بنا پر یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتے کہ خدا کے لامحدود ذہن میں اس آیت کی جو تصویر ہے اسے ہمارے ذہن نے اس کی تمام جزئیات کے ساتھ من وعن قبول کر لیا ہے۔

مذکورہ بالا مثال میں شارحین کی مادری زبان بھی وہی تھی جو قرآن کی ہے۔ جب وہاں یہ حال تھا تو ذرا سوچیے کہ غیر اہلِ زبان جب سیکھی ہوئی عربی کی مدد سے کلام خداوندی کا مفہوم متعین کرنے کی کوشش کریں گے تو کیا وہ ترجمے اور تفسیر میں ایک دوسرے سے مختلف نہ ہونگے۔ غیر اہلِ زبان کو سب سے پہلی دشواری تو قرآنی الفاظ کے مرادفات کی تعیین میں پیش آتی ہے، انھیں اپنی زبان کے ایسے الفاظ تلاش کرنے پڑتے ہیں جو عربی الفاظ کے پورے مفہوم کو ادا کر دینے کی صلاحیت رکھتے ہوں، کیونکہ اس کے بغیر ترسیل معانی ممکن نہیں۔ دوشواری یہ ہے کہ مرادفات کا انتخاب انسان اپنی ذہنی سطح اور طبعی پسند کی بنیاد پر کرتا ہے اسی لیے کبھی کبھی ایک ہی لفظ کے لیے مختلف مترجم مختلف الفاظ کا انتخاب کرتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ قواعد اور زبان کے اعتبار سے صحیح ترجمہ ہونے کے باوجود ایک ہی عبارت کے کئی الگ الگ ترجمے ہوتے ہیں۔ اس بات کی وضاحت کرنے کے لیے ہم اس وقت قرآن کے چند انگریزی ترجموں سے کچھ مثالیں آپ کے سامنے پیش کرتے ہیں۔

اردو ترجموں کے بجائے میں نے انگریزی ترجموں کا انتخاب قصداً کیا ہے کیونکہ اردو زبان میں عربی کے بہت سارے الفاظ اپنی موجودہ صورت اور معانی کے ساتھ جگہ پاچکے ہیں، مثلاً رحمٰن رحیم، جبار، قہار، رحمت، برکت، جنت، جہنم وغیرہ۔ اور قرآن کے اکثر وبیشتر اردو مترجمین ترجمہ

کرتے وقت انھیں الفاظ کو استعمال کر لیتے ہیں۔ لیکن انگریزی ترجموں میں ایسا ممکن نہیں ہے۔ یہاں مترجم کو ہر ہر لفظ کے لئے ایک اجنبی زبان کا ہم معنی لفظ تلاش کرنا پڑتا ہے اور یہیں پر اس کی ذہنی سطح اور انتخاب الفاظ کے معاملے میں اس کی ذاتی پسند اور ناپسند کا پتہ چلتا ہے۔ بہرحال میں نے سردست حسب ذیل ۶ مترجمین مارماڈورک پکھتال، لیوپولڈ محمد اسد، عبداللہ یوسف علی، اے۔ جے آربری، محمود زید اور مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کو منتخب کیا ہے۔ یہ انتخاب قصداً اور عمداً ہے۔ میرے خیال میں یہ مترجمین چند مختلف ذہنوں کی نمائندگی کرتے ہیں۔

محمد اسد اور پکھتال کی پیدائش علی الترتیب یہودی اور عیسائی گھرانوں میں ہوئی تھی۔ بطناً عیسائی اور وطناً یورپی تھے۔ لیکن تحقیق و مطالعہ کے بعد دونوں ہی نے اسلام قبول کر لیا اس طرح یہ ایسے نومسلموں کی نمائندگی کرتے ہیں جن کی ذہنی نشوونما اور تعلیم و تربیت تو غیر مسلم یورپی ماحول میں ہوئی لیکن قرآن کے مفہوم کی تعیین انھوں نے اسلام قبول کرنے کے بعد کی۔ اس یکسانیت کے باوجود اسد اور پکھتال میں ایک فرق بھی ہے۔ پکھتال انگریز تھے اور انھوں نے قرآن کے ترجمہ کے لئے اپنی مادری زبان انگریزی کا انتخاب کیا۔ اس کے برعکس اسد آسٹرین نومسلم تھے اور ان کی مادری زبان نہ عربی تھی نہ انگریزی۔ تیسرے مترجم آربری کی مادری زبان اگرچہ پکھتال کی طرح انگریزی ہی تھی لیکن وہ آخر دم تک عیسائی رہے اور عیسائی ذہن کے ساتھ قرآن کو سمجھنے کی کوشش کرتے رہے۔

عبداللہ یوسف علی اور مولانا مودودی اس برصغیر کی ہند۔اسلامی تہذیب کی نمائندگی کرتے ہیں، اس فرق کے ساتھ کہ مولانا مودودی کو ایک طرح سے اسلامی مفکر کا درجہ حاصل ہو گیا ہے جس سے عبداللہ یوسف علی محروم رہے۔ علاوہ ازیں مولانا مودودی کا انگریزی ترجمہ خود ان کے اپنے قلم سے نہیں ہے بلکہ ان کے اردو ترجمہ کو ایک دوسرے پاکستانی مترجم محمد اکبر نے اصل مترجم کی نگرانی میں انگریزی کا قالب پہنایا ہے۔ گویا ہم اسے ترجمہ در ترجمہ کہہ سکتے ہیں۔

محمود زید کی مادری زبان وہی ہے جو قرآن کی ہے۔ لیکن ترجمہ کی زبان ان کے لئے اجنبی زبان کا درجہ رکھتی ہے۔ علاوہ ازیں ان کا ترجمہ دوسرے مترجمین کی طرح انفرادی کوشش کا نتیجہ نہیں ہے۔ بلکہ ایک غیر عرب این۔ جے۔ داؤد کے انگریزی ترجمہ قرآن پر بیروت (لبنان) کی سنی اور شیعی علماء کی ایک کونسل کی زیر نگرانی انھوں نے نظر ثانی کی ہے جسے کونسل نے اپنی مہر تصدیق کے ساتھ شائع کیا ہے یوں اس ترجمہ کو کم از کم وہ لوگ "سرکاری ترجمہ" کہہ سکتے ہیں جو کونسل

کی مہر کو اہمیت دیتے ہوں گے ۔

اس تعارفی نوٹ کے بعد آیئے دیکھیں کہ ان لوگوں نے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کا ترجمہ کرتے وقت قرآن کے تین کلیدی الفاظ اللہ ، الرحمٰن اور الرحیم کے لیے انگریزی زبان کے کون سے الفاظ استعمال کیے ہیں ۔

(۱) پکتھال کے الفاظ میں "اللہ کے نام سے جو BENEFICENT اور MERCIFUL ہے"

(۲) مولانا مودودی کے الفاظ میں "اللہ کے نام سے جو COMPASSIONATE اور MERCIFUL ہے"

(۳) محمود زید کے الفاظ میں "اللہ کے نام سے جو COMPASSIONATE اور MERCIFUL ہے"

(۴) محمد اسد کے الفاظ میں GOD کے نام سے جو THE MOST GRACIOUS اور THE DISPENSER OF GRACE ہے

(۵) عبداللہ یوسف علی کے الفاظ میں GOD کے نام سے جو MOST GRACIOUS اور MOST MERCIFUL ہے

(۶) آربری کے الفاظ میں GOD کے نام سے جو THE MERCIFUL اور THE COMPASSIONATE ہے ،

آپ نے دیکھا کہ بات صرف تین کلیدی لفظوں کی ہے لیکن ۶ مترجمین میں سے صرف دو مترجم مولانا مودودی اور محمود زید کو چھوڑ کر بقیہ سب نے تینوں لفظوں کے لئے الگ الگ انگریزی الفاظ کا انتخاب کیا ہے ۔ جہاں تک لفظ "اللہ" کے ترجمہ کا سوال ہے مترجمین برابر برابر دو گروہ میں بٹ گئے ہیں تین نے لفظ "اللہ" کو باقی رکھا ہے اور تین نے اس کی جگہ انگریزی کا لفظ GOD منتخب کیا ہے ۔ ایسا کیوں ہے ؟ یہ فرق دراصل مترجمین کے معبود ذہنی کی طرف اشارہ کرتا ہے ۔ اللہ کے ۹۹ نام بتائے جاتے ہیں لیکن صرف "اللہ" کو اس کا ذاتی نام کہا کہا جاتا ہے بقیہ تمام نام اس کی صفات کی طرف اشارہ کرتے ہیں ۔ اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ہمارے اور آپ کے ناموں کی طرح "اللہ" بھی ایک ایسا ہی ذاتی نام ہے جس کا ترجمہ کرنے کی ضرورت نہیں ، یا چونکہ اللہ کی ذات ہر قسم کی گروہ بندیوں سے بالا ہے اس لئے اسے دوسری زبانوں میں اسی نام سے پکارا جانا چاہیئے جو اس ذات اعلیٰ کے لئے اس زبان میں رائج ہو ۔ اس سوال کا جواب ہمیں مذکورہ بالا مترجمین کے یہاں مل جاتا ہے ۔ جن لوگوں نے اللہ کے بجائے انگریزی لفظ GOD منتخب کیا ہے وہ اس طبقہ کی نمائندگی کرتے ہیں جو یہ سوچتا ہے کہ وہ ذات اعلیٰ بے نام ہے اس لئے جہاں جس نام سے لوگ اسے جانتے ہوں وہاں اسی نام سے اسے پکارا جانا چاہیئے

اب آیئے ، الرحمٰن اور الرحیم کو دیکھیں ۔ یہاں بھی مترجمین ایک دوسرے کے ہم نوا

نہیں ہیں ۔ اس سلسلے میں دلچسپ بات یہ ہے کہ مترجمین نے ان دونوں الفاظ کے لیے نہ صرف مختلف مرادفات استعمال کیے ہیں بلکہ ایک مترجم نے الرحمٰن کے لیے جو انگریزی لفظ استعمال کیا ہے اسی کو دوسرے نے الرحیم کا مترادف سمجھا ہے ۔ مثلاً آربری الرحمٰن کا ترجمہ MERCIFUL کرتے ہیں، جب کہ پکھتال، زیداور مولانا مودودی کی نظروں میں MERCIFUL الرحیم کا مرادف ہے ۔ اس طرح اگر ہم آربری کے انتخاب الفاظ کو معیار مان کر آگے بڑھیں تو ان کا بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ پکھتال، زیداور مولانا مودودی کے ترجموں کے مطابق بسم اللہ الرَّحیم الرَّحمٰن ہوجائے گا ۔

اللہ کے سلسلے میں ابھی ہم نے یہ بتایا تھا کہ بعض مترجمین اس لفظ کا ترجمہ نہیں کرتے ۔ الرحمٰن کے سلسلے میں بھی یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ اسم صفاتی ہے یا اسی ذات کا ایک دوسرا نام ہے جسے ہم اللہ کہتے ہیں ۔ ہمارے مذکورہ بالا مترجمین تو کم از کم اس معاملے میں ہم خیال نظر آتے ہیں کہ الرحمٰن ایک صفاتی نام ہے ۔ اسی لیے ان میں سے ہر ایک نے اس کا انگریزی مرادف استعمال کیا ہے ۔ لیکن معاملہ اتنا آسان نہیں ہے جتنا کہ وہ بظاہر نظر آتا ہے ۔ مثلاً علامہ سید سلیمان ندوی اپنی مشہور کتاب "ارض القرآن" (جلد دوم، طبع چہارم، اعظم گڑھ، ۱۹۵۶، ص ۲۳۲) میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اللہ کی طرح الرحمٰن بھی اسم ذات ہے ۔ ان کی تحقیق کے مطابق شمالی عرب کے لوگ جس معبود کو اللہ کے نام سے جانتے تھے، وہی معبود جنوبی عرب کے لوگوں میں الرحمٰن کے نام سے پوجا جاتا تھا، چونکہ شمالی عرب کے لوگ "الرحمٰن" سے زیادہ مانوس نہیں تھے اسی لئے جب قرآن (۲۵ : ۶۰) نے حکم دیا کہ وَاسْجُدُوْا لِلرَّحْمٰنِ "یعنی الرحمٰن کو سجدہ کرو، تو انھوں نے یہ سمجھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے علاوہ کسی دوسرے معبود کے سامنے سجدہ کرنے کا حکم دے رہے ہیں، اس لئے جواباً کہا " وَمَا الرَّحْمٰنُ " ۔ اور یہ الرحمٰن کون ہے؟ ۔ اس آیت کا ترجمہ کرتے وقت آربری، عبداللہ یوسف علی، پکھتال اور محمود زید نے الرحمٰن کے انگریزی مترادف کے بعد قوسین میں اللہ یا GOD کا اضافہ کردیا ہے ۔ اس طرح اگر ان کے انگریزی ترجمے کو اس تشریحی اضافہ کے ساتھ دوبارہ عربی میں منتقل کیا جائے تو قرآنی آیت " اُسْجُدُوْا لِلرَّحْمٰنِ " اُسْجُدُوْا (لِلّٰہِ) الرحمن " میں بدل جائے گی ۔ ان لوگوں کے برعکس علامہ سید سلیمان ندوی چونکہ الرحمٰن کو بھی اسم ذات کہتے ہیں اس لئے اپنی مذکورہ بالا کتاب میں انھوں نے بسم اللہ

الرحمن الرحیم کا ترجمہ کیا ہے:

" اس خدا کے نام سے جس کا دوسرا نام رحمٰن ہے اور جو رحمت والا ہے۔"

(۲)

ابھی تک ہم نے اس مسئلہ کو پیش نظر رکھا تھا کہ ایک لفظ کے بالمقابل دوسری زبان کے ہم معنی الفاظ کے انتخاب کی بنیاد پر مترجمین میں باہم اختلاف رائے پیدا ہوتا ہے، اور اگرچہ ہر لفظ اپنی جگہ مناسب ہوتا ہے لیکن پھر بھی یہ بات یقین کے ساتھ نہیں کہی جا سکتی کہ متن کا مصنف اگر ترجمہ کی زبان میں اظہار خیال کر رہا ہوتا تو وہ کس لفظ کا انتخاب کرتا۔ مثلاً کوئی بھلا یہ کس طرح متعین طور سے کہہ سکتا ہے کہ اگر قرآن شریف انگریزی میں نازل ہوا ہوتا تو "بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ" کے بجائے انگریزی کا کون سا مترادف جملہ ہوتا۔ وہ محمد اسد کے بقول "IN THE NAME OF GOD, THE MOST GRACIOUS, THE DISPENSER OF GRACE" ہوتا یا مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کے الفاظ میں "IN THE NAME OF ALLAH, THE MERCIFUL, THE COMPASSIONATE" ہوتا۔ یا مذکورہ بالا دونوں ہم معنی جملوں میں سے کوئی تیسرا جملہ ہوتا۔

یہ مسئلہ تھا ہم معنی الفاظ کے انتخاب کا۔ اب آئیے ایک دوسرے مسئلہ پر غور کریں۔ مختلف الفاظ سے مل کر بنے ہوئے جملوں کے معانی کا تعین جملوں کے مختلف ٹکڑوں کے جوڑ اور ان کے اوقاف پر منحصر ہے۔ کسی عبارت کو ایک سانس میں مسلسل پڑھنے اور اسے رک رک کر مختلف جگہوں پر سکتہ دے کر پڑھنے میں بڑا فرق ہے۔ ضروری نہیں ہے کہ ان دونوں طریقوں میں جملے کا بنیادی مفہوم بدل جائے، لیکن بیان کے کچھ حصہ پر زور دینے اور نہ دینے سے جو مفہومیاتی فرق پیدا ہوتا ہے اس کے امکان کو تو نظرانداز نہیں کیا جا سکتا۔ آیئے اس بات کو ایک مثال سے سمجھیں۔

سورۃ الفاتحہ کا آخری ٹکڑا اِهۡدِنَا الصِّرَاطَ الۡمُسۡتَقِيۡمَ ۙ صِرَاطَ الَّذِيۡنَ اَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ ۙ غَيۡرِ الۡمَغۡضُوۡبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا الضَّآلِّيۡنَ ۝ تین آیتوں کا مجموعہ ہے۔ پہلی آیت میں اللہ تعالیٰ نے بندے کے منہ سے صراط مستقیم پر چلتے رہنے کی دعا منگوائی ہے۔ اور بقیہ دو آیتوں میں یہ سمجھایا گیا ہے کہ کس راستے کو صراط مستقیم کہا جائے گا۔ قرآن کے قواعد اوقاف کے مطابق جنھیں نزول قرآن کے بہت بعد علماء نے مرتب کیا، اور جس پر اب پوری امت کا اجماع ہے، یہ

ضروری ہے کہ ان تینوں آیتوں کو الگ الگ کئے بغیر تسلسل کے ساتھ پڑھا جائے لیکن اس کے باوجود مترجمین اور مفسرینِ قرآن اس مسئلہ پر باہم مختلف الرائے ہیں کہ بعد کی دو تشریحی آیتوں میں اس ایک ہی گروہ کا ذکر ہے جو نعمتوں سے نوازا گیا اور غضب و گمراہی سے بچا رہا، یا دو الگ الگ گروہوں کی بات کی جا رہی ہے کہ ان میں سے ایک گروہ تو وہ ہے جن پر انعامات کی بارش کی گئی اور دوسرا گروہ وہ ہے جو غضب خداوندی اور گمراہی میں پڑے۔ یہ اختلاف رائے عربوں اور غیر عربوں دونوں کے یہاں ملتا ہے۔ مثلاً قدیم عربی مفسرین میں بیضاوی اور زمخشری اور جدید غیر عرب مترجمین میں مولانا مودودی، عبداللہ یوسف علی وغیرہ اس رائے کے ہیں کہ یہ ایک ہی گروہ کا تذکرہ ہے اس لئے وہ اس کا ترجمہ کچھ اس طرح کرتے ہیں۔ "ہمیں سیدھا راستہ دکھا، ان لوگوں کا راستہ جن پر تو نے انعام فرمایا، جو معتوب نہیں ہوئے، جو بھٹکے ہوئے نہیں ہیں۔"

دوسری طرف قدما میں بغوی اور ابن کثیر اور اپنے زمانہ میں پکھتال، آربری، زید محمد اسد اور کئی دوسرے ہندی و غیر ہندی علما اسے دو الگ الگ گروہوں کا تذکرہ سمجھتے ہیں اور آیت کا ترجمہ کچھ اس طرح کرتے ہیں۔ "سیدھی راہ دکھا، ان لوگوں کی راہ دکھا جن پر تو نے کرم فرمایا۔ ایسوں کی راہ نہیں جن پر غضب کیا گیا ہے، نہ ایسوں کی جو گمراہ ہیں۔"

ویسے دیکھئے تو مطلب دونوں ترجموں سے ایک ہی نکلتا ہے لیکن یہ بات کس طرح طے کی جا سکتی ہے کہ اس سورہ کے نازل کرتے وقت خود خدا کے ذہن میں کون سی بات تھی۔ کیا اس کی نظروں کے سامنے دو الگ الگ اشخاص کے نمونے تھے یا ایک ہی گروہ کی دو علیحدہ علیحدہ مثبت اور منفی خصوصیات کا بیان مقصود تھا۔ انسان کے لئے ممکن نہیں کہ وہ یہ متعین کر سکے کہ خود خدا کا مقصود کیا تھا، اسی لئے اب یہ کہا جاتا ہے کہ دونوں طرقِ بیان یکساں طور پر صحیح اور قابلِ تسلیم ہے۔

قرآن کی تلاوت کرتے وقت آپ نے دیکھا ہوگا کہ بعض الفاظ کے دونوں طرف تین تین نقطے لگے ہوتے ہیں۔ یہ ایک طرح سے کسی لفظ کو قوسین میں لکھنے کا قدیم انداز ہے، اور قرآنی اصطلاحِ کتابت میں اسے معانقہ کہتے ہیں۔ گویا نقطوں کے درمیان لکھا ہوا لفظ اپنے دائیں اور بائیں والے لفظ سے گلے مل رہا ہے۔ اس طرح یہ لفظ یا تو دائیں والے لفظ کے ساتھ ملا کر پڑھا جائے گا یا بائیں والے لفظ کے ساتھ۔ یوں تلاوت اگرچہ دونوں طرح سے جائز ہے لیکن ترجمے میں عبارت کا مفہوم دو الگ الگ طریقوں سے ادا ہوگا۔ آئیے اس کو ایک مثال سے سمجھیں۔ سورۃ البقرہ کی دوسری آیت ہے ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ ۛ فِيْهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ ۝ اس آیت میں جیسا کہ

آپ دیکھ رہے ہیں، فِیہِ کے دونوں طرف تین تین نقطے لگا کر اسے ایک طرح سے قوسین میں لکھ دیا گیا ہے۔ اب آپ دونوں طریق تلاوت کے تحت اس آیت کا ترجمہ ملاحظہ فرمایئے۔ پہلی صورت میں ہم اسے یوں پڑھیں گے" ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ ــــ فِيْهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ یعنی بلاشبہ یہ کتاب ہے ــــ اس میں متقیوں کے لئے ہدایت ہے" دوسری صورت میں اسے ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ ــــ هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ " پڑھا جائے گا، یعنی" یہ ایسی کتاب ہے جس میں شک وشبہ کی کوئی بات نہیں ہے ــــ یہ متقیوں کے لئے راہ نما ہے"

ہمارے مذکورہ بالا مترجمین میں سے پکتھال، زید اور آربری نے اول الذکر ترجمے کو اختیار کیا ہے اور عبداللہ یوسف علی، اور مولانا مودودی نے آخر الذکر ترجمے کو۔ مگر دیکھئے کہ دونوں ترجموں کا مفہوم الگ الگ ہے۔

(۳)

آیئے اب دو ایک ایسی آیتوں پر بھی غور کریں جن کی بنیاد پر کسی شرعی مسئلے کی تعیین ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر ہم ایسی دو آیتوں کو یہاں پیش کرتے ہیں جن میں سے ایک وضو سے تعلق رکھتی ہے اور دوسری رمضان کے روزوں سے۔

وضو میں، جیسا کہ آپ اور ہم جانتے ہیں، چہروں، کہنیوں تک ہاتھوں اور ٹخنوں تک پیروں کو دھویا جاتا ہے اور سر کے ایک حصہ کا مسح کیا جاتا ہے، لیکن یہ بات ذہن میں رہنی چاہیئے کہ وضو کا یہ طریقہ سنی فقہ کے مطابق ہے۔ شیعہ فقہ کی رو سے پیروں کا دھونا ضروری نہیں ہے بلکہ ان پر مسح کر لینا کافی ہے۔ بہرحال دونوں کا انحصار قرآن کی حسب ذیل آیت پر ہے۔

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ
وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ ؕ

یعنی اے مومنو! جب تم نماز کے لئے اٹھو تو دھوؤ اپنے چہروں کو اور کہنیوں تک ہاتھوں کو اور مسح کرو اپنے سروں پر اور اپنے دونوں پیروں پر ٹخنوں تک (یا دھوؤ اپنے دونوں پیروں کو ٹخنوں تک)

اس آیت میں جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں دھونے کے حکم کے مابعد چہرے اور ہاتھوں کا ذکر ہے اور فعل مسح کے بعد سر اور پیروں کا۔ اس طرح بظاہر تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ آیت چہرے اور ہاتھوں کو دھونے کا حکم دے رہی ہے اور سر اور پیروں پر مسح کرنے کا، لیکن سنی مفسرین کے مطابق اس آیت میں چاروں اعضا کا یکے بعد دیگرے ذکر اس ترتیب سے کیا گیا ہے جس ترتیب

سے وہ وضو میں دھوئے یا مسح لے جاتے ہیں، اور چونکہ ان کے نقطۂ نظر سے صحیح احادیث کی رو سے ثابت ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وضو میں پیروں کو دھویا کرتے تھے اس لئے وہ کہتے ہیں کہ پیروں کا ذکر اگرچہ وَامْسَحُوْا (مسح کرو) کے بعد کیا گیا ہے لیکن حقیقتاً اس کا تعلق حکم مسح کے بجائے حکم غسل (دھونے) سے ہے۔ اس کے برعکس شیعی علماء کے نزدیک معتبر احادیث سے پتہ چلتا ہے کہ آنحضورؐ پیروں پر مسح بھی کیا کرتے تھے۔ ہم یہاں اُن دلائل کی بحث میں نہیں پڑنا چاہتے جو دونوں مسلکوں کے علما اپنی اپنی فقہ کی فوقیت ثابت کرنے کے لئے پیش کرتے ہیں۔ ہم نے اس مسلکی اختلاف کی طرف صرف اس لئے آپ کی توجہ مبذول کرائی ہے کہ اس کی روشنی میں آپ دیکھ سکیں کہ ہمارے مذکورہ بالا مترجمین اس آیت کا ترجمہ کس طرح کرتے ہیں۔

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی، اسد، پکھتال اور عبداللہ یوسف علی چونکہ وضو میں پیروں کو دھونا ضروری سمجھتے ہیں اس لئے وہ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ کا ترجمہ کرتے وقت اَرْجُلَكُمْ سے پہلے قوسین میں وَاغْسِلُوْا (اور دھوؤ) کا اضافہ کر دیتے ہیں۔ آربری اور محمود زید اپنے ترجمہ میں اس قسم کا کوئی اضافہ نہیں کرتے اس لئے وہ ترجمہ کرتے ہیں "اپنے سروں اور پیروں پر مسح کرو"۔

اگر حدیثوں سے حضورؐ کے صرف ایک ہی طریقہ کا پتہ چلتا تب تو ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے تھے کہ منشائے الٰہی بھی یہی تھا لیکن جب حدیثوں ہی سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضورؐ نے پیروں کو دھویا بھی ہے اور ان پر مسح بھی کیا ہے تب ہم کس بنیاد پر یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ ہم نے اس آیت کا جو مطلب سمجھا ہے وہی ذہن الٰہی میں بھی ہے۔ دراصل معاملہ یہ ہے کہ ہم نے دلائل کی روشنی میں جب ایک مسلک کو صحیح تسلیم کر لیا تو پھر اسی مسلک کے مطابق آیت کا مفہوم نکالنے پر مجبور ہو گئے۔ لیکن اگر اسی کے ساتھ ساتھ ہم یہ بھی کہیں کہ صرف ہمارا ہی ترجمہ ذہن الٰہی کی عکاسی کر رہا ہے تو کیا ہم ایک ایسا دعویٰ نہیں کرتے جس کا ہمارے پاس کوئی ثبوت نہیں۔

اب آیئے سورۃ البقرہ کی وہ آیتیں لیں جن میں روزے سے متعلق کچھ باتیں بتائی گئی ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے

اَيَّامًا مَّعْدُوْدٰتٍ ؕ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ ؕ وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ ؕ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهٗ ؕ وَاَنْ تَصُوْمُوْا خَيْرٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ۝ (۱۸۴)

اس آیت کا ترجمہ کچھ اس طرح ہے۔ "(روزے کے) چند گنے ہوئے دن ہیں۔ پھر جو کوئی تم میں بیمار ہو یا سفر میں ہو تو اس کے لئے اجازت ہے کہ دوسرے دنوں میں روزے رکھ کر دنوں کی گنتی پوری کرلے۔ اور جن لوگوں کے لئے روزہ رکھنا ناقابل برداشت ہو تو ان کے لئے روزہ کے بدلے ایک مسکین کو کھانا کھلا دینا ہے۔ پھر اگر کوئی اپنی خوشی سے کچھ زیادہ کرے تو یہ اس کے لئے مزید اجر کا موجب ہوگا۔ لیکن اگر تم سمجھ بوجھ رکھتے ہو تو سمجھ لو کہ روزہ رکھنا بہتر ہے۔"

اس آیت میں کلیدی جملہ یُطِیْقُوْنَهٗ ہے، جس کا ترجمہ میں نے "اور جن لوگوں کے لئے روزہ رکھنا ناقابل برداشت ہو" لکھا ہے۔ لیکن عربی زبان کے اس جملہ کو اردو زبان میں دوسرے طریقوں سے بھی ادا کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً "اور جو لوگ روزہ رکھنے کی طاقت رکھتے ہوں" یا "جو لوگ فدیہ دینے کی صلاحیت رکھتے ہوں" طرز ادا اور مفہوم کا یہ اختلاف دو وجہوں سے ہے۔ ایک تو یہ کہ یُطِیْقُوْنَ عربی زبان میں اثباتی اور منفی دونوں مفہوم رکھتا ہے۔ یعنی "طاقت رکھتے ہوں" یا "طاقت نہ رکھتے ہوں"۔ دوسری طرف فعل یُطِیْقُوْنَ سے متصل ضمیر ہٗ (اس) کے مرجع کی تعیین کا مسئلہ ہے۔ "اس" سے مراد کیا ہے، روزہ یا فدیہ۔ آیات و احادیث کی بنیاد پر ہر فقہی مسلک کے علما کا اس بات پر اجماع ہو چکا ہے کہ روزہ ہر عاقل و بالغ پر فرض ہے۔ ہاں جو لوگ مریض یا مسافر ہوں وہ بعد میں قضا کر سکتے ہیں اور جو لوگ اتنے بیمار یا ضعیف ہوں کہ انھیں بعد میں بھی روزہ رکھنے کی امید نہ ہو وہ روزہ کے بدلے میں ایک مسکین کو کھانا کھلائیں۔ اس حکم کو تو ایک مسئلے کے طور پر تسلیم کر لیا گیا ہے۔ لیکن آیئے دیکھیں کہ ہمارے مترجمین نے اس آیت کو کس کس انداز سے سمجھا ہے۔

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کے خیال میں اس آیت کا مفہوم اس وقت تک پوری طرح سمجھ میں نہیں آسکتا جب تک کہ اس کے بعد والی آیت کو نہ پڑھا جائے جس میں مریض اور مسافر کو بعد میں قضا کرنے کی اجازت تو دی گئی ہے لیکن مسکین کو روزے کے بدلے میں کھانا کھلانے کا حکم نہیں دیا گیا ہے (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ) یعنی "جو کوئی تم میں سے یہ مہینہ پائے تو چاہیے کہ اس میں روزے رکھے۔ ہاں جو کوئی بیمار ہو یا سفر کی حالت میں ہو تو وہ

دوسرے دنوں میں روزوں کی گنتی پوری کرلے ") ان دونوں آیتوں کو مجموعی طور سے نظروں میں رکھنے کی وجہ سے مولانا مودودی مذکورہ بالا آیت کی تشریح میں کہتے ہیں کہ جب روزہ کے احکامات شروع میں دیئے گئے تو چونکہ لوگ پوری طرح سے اس کے عادی نہیں تھے اس لئے وقتی طور سے یہ رعایت دی گئی کہ روزہ کو اختیاری رکھا گیا اور بتایا گیا کہ روزہ رکھنا تو بہتر ہے لیکن اگر کوئی شخص روزہ نہ رکھنا چاہے تو پھر اس کے بدلے میں ایک مسکین کو کھانا کھلائے۔ جب آہستہ آہستہ لوگ روزہ رکھنے کے عادی ہو گئے تو دوسری آیت کے ذریعہ اس رعایت کو ختم کر دیا گیا۔ اسی وجہ سے مولانا مودودی پہلی آیت کا ترجمہ اس طرح کرتے ہیں "۔۔۔ اور جو لوگ روزہ رکھ سکتے ہوں (مگر نہ رکھیں تو) فدیہ کے طور پر ایک مسکین کو کھانا کھلائیں "۔

محمود زید اور عبداللہ یوسف علی کے خیال میں اس آیت کا حکم منسوخ نہیں ہوا ہے، کیونکہ وہ دونوں اس کا ترجمہ کچھ اس طرح کرتے ہیں۔ "۔۔۔ اور روزہ رکھنا جن لوگوں کی طاقت سے باہر ہو وہ فدیہ دیں"۔ آربری نے اگرچہ یہ وضاحت نہیں کی ہے کہ یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے، لیکن انھوں نے جس انداز سے ترجمہ کیا ہے اس سے کچھ ایسا ہی مترشح ہوتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں :۔
"۔۔۔ اور جو لوگ روزہ نہ رکھ سکیں وہ فدیہ کے طور پر ایک مسکین کو کھانا کھلائیں "۔

محمد اسد نے اس آیت سے ایک بالکل دوسرا ہی حکم نکالا ہے۔ ان کے خیال میں فدیہ دینے کا حکم صاحب حیثیت مریضوں اور مسافروں سے متعلق ہے۔ اس لئے وہ اس آیت کا ترجمہ یوں کرتے ہیں۔ "اور جو لوگ تم میں سے مریض ہوں یا مسافر ہوں وہ بعد میں قضا کریں۔ لیکن ایسی صورت میں صاحب حیثیت لوگوں پر واجب ہے کہ وہ فدیہ کے طور پر ہر روزہ کے بدلے ایک مسکین کو کھانا بھی کھلائیں "۔ اس طرح اسد اور دوسرے مترجمین کے درمیان بنیادی فرق یہ ہے کہ اسد کے خیال میں "جو لوگ اس کی طاقت رکھتے ہوں" میں "اس" سے مراد فدیہ ہے جب کہ دوسرے مترجمین اسے روزہ سے متعلق سمجھتے ہیں۔

اسد ہی کے ترجمہ سے کچھ ملتا جلتا ترجمہ پکھتال کا بھی ہے۔ وہ لکھتے ہیں "اور جو تم میں مریض اور مسافر ہوں وہ بعد میں قضا کرلیں۔ اور جو برداشت کرسکیں (CAN AFFORD IT) وہ فدیہ کے طور پر مسکین کو کھانا کھلائیں "۔

روزہ کی قضا اور فدیہ کے بارے میں ہم علمائے امت کا متفقہ فیصلہ پہلے بتا چکے ہیں، اس لئے اسے یہاں دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن اس کے باوجود آپ نے دیکھا

کہ مختلف مترجمین نے اس آیت کو کس کس طرح سمجھا ہے۔

(۴)

آخر میں اس بات کا اعادہ کرنا پھر ضروری ہے کہ ہم کسی مترجم پر یہ الزام نہیں لگا رہے ہیں کہ اس نے کلام خداوندی کو غلط طریقہ سے پیش کیا ہے۔ ہر ترجمہ اپنی جگہ پر صحیح ہے، تاہم الفاظ کے انتخاب اور مفہوم کی ترسیل میں اختلافات موجود ہیں۔ اور کوئی شخص حتمی طور سے یہ نہیں کہہ سکتا کہ کون سا ترجمہ صاحب متن کے ذہن کی پوری پوری عکاسی کر رہا ہے۔ اسی انسانی مجبوری کے پیش نظر علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ نماز میں قرآن کا ترجمہ پڑھنا کسی صورت میں بھی جائز نہیں ہے۔ نماز پڑھنے والا خواہ قرآن کا مطلب سمجھتا ہو یا نہ سمجھتا ہو اسے ہر صورت اصل قرآن ہی کی تلاوت کرنی پڑے گی۔ اور شاید اسی باعث علماء ایک زمانہ تک قرآن کا ترجمہ کرنے کے حق میں نہیں رہے۔

ہندوستان میں جب پہلے پہل شاہ ولی اللہ نے قرآن کو فارسی زبان میں منتقل کرنا چاہا تو انھیں شدید مخالفتوں کا سامنا کرنا پڑا۔ آج یہ بتایا جاتا ہے کہ یہ مخالفت علماء کے ایک گروہ نے اس خیال سے کی تھی کہ انھیں اندیشہ تھا کہ عوام قرآن کے مطالب سے واقف ہو کر ان کے اختیار سے باہر ہو جائیں گے۔ لیکن ہم نے جو بحث اوپر کی ہے اس کی روشنی میں ترجمہ کے مخالفین پر یہ ظلم ہوگا اگر یہ کہا جائے کہ وہ اپنے ذاتی مفاد کے پیش نظر شاہ ولی اللہ کی مخالفت کر رہے تھے۔ اولاً تو یہ کہنا ہی صحیح نہیں ہے کہ اس زمانہ کے لوگ قرآن کے مطالب سے واقف نہیں تھے، کیونکہ شاہ ولی اللہ سے پہلے کے علماء اسی ہندوستان میں قرآن کی فارسی تفسیریں لکھ چکے تھے اور ان کے ذریعہ لوگ قرآن کے مفہوم سے واقف ہو چکے تھے۔ اب اگر ان کے ہاتھوں میں ترجمہ بھی آجاتا تو کوئی خاص فرق نہ پڑتا۔ مخالفت کی اصل وجہ میرے خیال میں یہ تھی کہ مخالفین سمجھتے تھے کہ انسان اپنی محدود فہم کے مطابق خدا کے کلام کی تشریح اور تفسیر تو کسی حد تک کر سکتا ہے لیکن قرآن کے ایک ایک لفظ کے لئے وہ من وعن مرادفات کا تعین نہیں کر سکتا۔ اس کے برعکس شاہ ولی اللہ اور ان کے حامی علماء کا خیال تھا کہ انسان کو اپنی سی کوشش تو کرنی ہی چاہیے۔ بالآخر یہی لوگ کامیاب ہوئے، کیونکہ انسانی ذہن کی بناوٹ کچھ اس طرح پر ہوئی ہے کہ وہ غیر معلوم کو معلوم کرنے کی جدوجہد میں مسلسل لگا رہتا ہے۔

قرآن کے ترجمہ کے سلسلے میں ہمیں ان مواقع کو بھی ذہن میں رکھنا چاہیے جہاں افعال

کے نتائج کی تعیین وقت کے پیمانے سے کی جارہی ہو۔ ہمارے لئے وقت تین خانوں ماضی، حال اور مستقبل۔ میں بٹا ہوا ہے۔ حال کے بارے میں ہمارا ذاتی علم ماضی اور مستقبل کے مقابلے میں نسبتاً زیادہ قابل اعتماد ہوتا ہے۔ ماضی کے علم کے لئے ہم دوسروں کی مہیا کی ہوئی معلومات پر بھروسہ کرتے ہیں جہاں تک مستقبل کا سوال ہے وہ ماضی اور حال کی معلومات کی بنیاد پر تخمینہ اور اندازہ سے مرتب ہوتا ہے۔ لیکن خدا کے لئے زمانہ کی ایسی کوئی تقسیم نہیں ہے۔ نہ ہی اس کا علم ماضی اور حال اور مستقبل کے خانوں میں محدود ہے۔ خدا جب ہمیں گذشتہ زمانہ کی خبر دیتا ہے، یا حال کے بارے میں کچھ کہتا ہے، یا مستقبل کی پیشین گوئی کرتا ہے تو وہ اپنے اس علم سے کرتا ہے جو زمانہ کی تقسیم سے بلند ہوتا ہے، اسی وجہ سے قرآن میں ایسے مواقع اکثر آتے ہیں جہاں مستقبل کی بات کو خدا کبھی ماضی کی زبان میں ادا کرتا ہے اور کبھی حال کے لفظوں میں۔ چونکہ انسانی ذہن یقین کے ساتھ یہ نہیں بتا سکتا کہ خدا نے اگر ماضی کے صیغہ میں کوئی بات کہی ہے تو وہ حقیقتاً ماضی ہی کی بات ہے یا اس کا تعلق حال و مستقبل سے ہے، اس لئے اس بات کی تعیین انسان اپنے محدود علم اور تجربہ کی بنیاد پر کرتا ہے اور اسی لئے ایک ہی بیان کو مختلف لوگ مختلف انداز سے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر سورۃ البقرہ کی آیت ۸۱،۸۲ ملاحظہ فرمائیے: بَلٰى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَّاَحَاطَتْ بِهٖ خَطِيْٓـئَتُهٗ فَاُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ النَّارِ هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ ○ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ فَاُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ ○ اس آیت میں كَسَبَ، اَحَاطَتْ، اٰمَنُوْا، عَمِلُوْا سب ماضی کے صیغے ہیں لیکن مترجمین میں سے بعض اس بیان کا ترجمہ صیغہ ماضی میں کرتے ہیں اور بعض مستقبل میں۔ مثلاً اردو کے دو مترجمین ڈپٹی نذیر احمد اور مولانا مودودی کو لیجئے۔ ماضی کے صیغہ میں ترجمہ کرنے والے ڈپٹی نذیر احمد ہیں۔ ان کی فہم کے مطابق ان آیتوں کا ترجمہ ہے "جس نے پلے باندھی برائی اور اپنے گناہ کے پھیر میں آگیا، تو ایسے ہی لوگ دوزخی ہیں کہ وہ ہمیشہ دوزخ ہی میں رہیں گے۔ اور جو لوگ ایمان لائے اور انھوں نے نیک عمل کئے، ایسے ہی لوگ جنتی ہیں کہ وہ ہمیشہ جنت ہی میں رہیں گے۔" اس کے برعکس مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے اسے مستقبل کا بیان سمجھا ہے اور اس کے مطابق ترجمہ یوں کیا ہے۔ "جو بھی بدی کمائے گا اور اپنی خطاکاری کے چکر میں پڑا رہے گا وہ دوزخی ہے، اور دوزخ ہی میں وہ ہمیشہ رہے گا، اور جو لوگ ایمان لائیں گے اور نیک عمل کریں گے وہی جنتی ہیں، اور جنت میں وہ ہمیشہ رہیں گے۔"

مفہوم دونوں ترجموں کا ایک ہی ہے لیکن زمانہ کے اعتبار سے دونوں الگ الگ ہیں۔ ہمارے ذہن میں زمانے کی جو تقسیمیں ہیں ان میں سے خدا کس زمانے کو اپنے ذہن میں رکھ کر ماضی کے صیغے میں بات کر رہا ہے، اس کا فیصلہ تو خود وہی کر سکتا ہے۔ ہم اور آپ تو صرف یہی کہہ سکتے ہیں کہ ترجمے دونوں ہی درست ہیں۔ کیونکہ انسانی ذہن خداوندی میں جھانکنے کی خلقی خواہش کے باوجود اس سطح تک نہیں پہنچ سکتا جہاں وہ یہ دعویٰ کر سکے کہ "مستند ہے میرا فرمایا ہوا" بہرحال انسان کے علم میں جتنا اضافہ ہوتا جائے گا وہ کلام خداوندی کے معانی کے اتنا ہی قریب پہونچتا جائے گا لیکن صرف قریب ہی قریب رہے گا۔ یہ سلسلہ چلتا رہے گا کیونکہ خدا کے ذہن کو جاننے اور سمجھنے کی انسانی تڑپ کبھی بھی ختم نہ ہوگی۔ اور اس تڑپ کے بغیر خدا کے کلام کی تہہ در تہہ گہرائیوں تک انسان کبھی پہنچ بھی نہیں سکتا۔

جب صورت حال یہ ہے تو ذرا سوچئے کہ کیا ہم قرآن کے کسی ترجمہ پر پابندی لگانے یا اسے نذر آتش کر دینے کا مطالبہ کرنے میں صرف اس لئے حق بجانب ہو سکتے ہیں کہ کسی خاص مترجم یا مفسر نے خدا کے کلام کو اپنی ذہنی سطح کے مطابق جس طرح سمجھا ہے وہ ہماری ذہنی سطح کے مطابق نہیں ہے اور اگر ہم اس قسم کا کوئی مطالبہ کریں تو کیا دوسرے الفاظ میں معاذ اللہ ہم یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ ہماری ذہنی سطح اب ایسی ہے کہ ہم کلام الٰہی کو پورا پورا سمجھ گئے ہیں، اس کی تمام بیکراں تہہ داریوں کے سمیت۔

"اسلام اور عصر جدید" ۲۰/۱ جنوری ۱۹۸۸ء

جناب موہن چراغی
اڈیٹر روزنامہ "قومی آواز"
بہادر شاہ ظفر مارگ نئی دہلی ۲

کاش ہم سنبھل جاتے؟

ذہن ماؤف ہے اس لیے نہیں کہ ہم میں سوچنے سمجھنے کی حس مر چکی ہے اور ہم پاگل ہو گئے ہیں۔ ذہن ماؤف ہے اس لیے کہ ہم نے اپنے ضمیر کو لوریاں سنا سنا کر سلا دیا ہے اور ہم زندگی سے بہت دور بھاگ گئے ہیں۔ ہم تبصرہ کرتے ہیں تو ایسے مسائل پر جن کا ہماری زندگی سے کوئی تعلق نہیں اور اگر کبھی انتہائے شوق سے گھبرا کر کسی اہم سوال پر سوچنے کی کوشش بھی کریں گے تو اس سوچ پر تعصب، نفرت اور خود غرضی کا سایہ ضرور ہوگا۔ اگر یہ حقیقت نہ ہوتی تو ہم میں سے کتنے لوگوں نے ظلم و تشدد، جانبدارانہ فیصلوں، اونچی گردنوں کو سرمایہ کے بل پر جھکانے پر مجبور کرنے اور اچھے انسانوں پر دھونس جما کر انھیں راستہ سے ہٹانے کی کوشش کے خلاف بغاوت کی ہے۔ ہم اگر محسوس بھی کرتے ہیں کہ جو کچھ ہو رہا ہے غلط ہے پھر بھی ہم خاموش رہتے ہیں کیونکہ ہم سب نے اپنے ذہنی دریچے بند کر دیے ہیں اس لالچ میں کہ ممکن ہے کہ بند ذہنی دریچے کسی حاکم کو پسند آئے اور وہ انعام دے دے۔ ہم میں سے آج تک کس نے بغاوت کی ان بڑے لوگوں کے خلاف جو محض راجیہ سبھا کی قومی اسمبلی کی رکنیت غیر ملکی دورہ اور سرکاری خرچ پر عیش و عشرت کے لیے پوری قوم کو موقع پرستی اور چاپلوسی کی قربان گاہ پر قربان کر دیتے ہیں۔ ہم میں سے آج تک کس نے بغاوت کی ان چند لوگوں کے خلاف جو خوش رنگ خوبصورت لفافوں میں زہر سرِعام فروخت کر رہے ہیں۔ ہم میں سے آج تک کس نے بغاوت کی ان لوگوں کے خلاف جو اپنے مفادات کے لیے غربت، افلاس، جہالت، بیماری اور بھوک کے انباروں پہ اپنی دکانیں سجاتے رہے ہیں اور سجا رہے ہیں۔

بغاوت ممکن تھی۔ چند لوگوں کو کنارے لگانا آسان تھا لیکن کیا کیا جائے کہ ذہن ماؤف ہے اور ہم اندر کے انسان کو جاگنے ہی نہیں دیتے۔ گل پوش وادی کشمیر کو ہی زیر بحث لائیں۔ ہم میں سے کتنے لوگوں نے سچ بولنے کی جرأت کی ہے۔ مسلمان ہے تو مسلمان کی طرح سوچ رہا ہے ہندو ہے تو ہندو کی طرح سوچ رہا ہے اور بیچارا کشمیری اسی سوچ پر قربان ہو رہا ہے۔ کشمیر میں جنگ جاری ہے۔ بے شک یہ جنگ پاکستان نے شروع کی ہے اور پاکستان نے اس جنگ میں پہلا وار کشمیر کی تہذیب، اس کی روایات، اس کے بھائی چارہ کی طویل تاریخ پر کیا اور بجھ گئی وہ روشنی کی کرن جو مہاتما گاندھی نے ۱۹۴۷ء میں کشمیر میں دیکھی تھی۔ کشمیری پنڈت وہاں سے بھاگا تو یہ افواہ گشت کرنے لگی کہ کشمیری مسلمانوں نے اسلام کے نام پر اپنے ہم وطنوں کو بھگا دیا۔ ہم میں جرأت ہوتی تو کہتے کہ کشمیری مسلمان ملزم نہیں۔ مجرم ہے تو پاکستان جس نے ہندوؤں کو نکال کر یہ ثابت کر دیا کہ ہندو اور مسلمان اکٹھے نہیں رہ سکتے۔ کیا کسی نے جرأت سے کام لے کر بات کہی۔ کہہ بھی نہیں سکتے کیونکہ ہماری سوچ پر تعصب اور نفرت کا سایہ ہے۔ کشمیری پنڈت کو دکھ ہے کہ اس کا گھر چھن گیا۔ اس کی جڑیں کٹ گئیں۔ وہ غصہ میں آکر ہر کشمیری مسلمان کو اس کے لیے ذمہ دار ٹھہرا سکتا ہے لیکن جو لوگ اپنے آپ کو قومی شعور کا محافظ سمجھتے ہیں وہ کھل کر کیوں نہیں کہتے کہ کشمیری مسلمان کو گالی مت دو۔ وہ تو آج بھی وہاں ہی کھڑا ہے جہاں ۱۹۴۷ء میں کھڑا تھا۔ بے نقاب کرو پاکستانی حکمرانوں کو جنھوں نے کشمیری نوجوانوں کے ذہنوں میں نفرت اور تعصب کے بیج بوئے۔ جنگ ہے اور جنگ میں خون بہے گا ہی چاہے دہشت گرد کا بہہ جائے یا فوجی جوان کا۔ دہشت گرد گولی چلائے کوئی نہ کوئی اس کی زد میں آئے گا ہی۔ فوجی جوابی حملہ کرے تو اس حملہ کی زد میں کوئی نہ کوئی ضرور آئے گا۔ ہم کیوں یکطرفہ بات کرتے ہیں کہ فوجی ظالم ہے۔ وحشی ہے۔ کیا ہم نے آج تک کبھی بھی اس ظلم پر زبان کھولی جو دہشت گرد نہتے بے گناہ لوگوں پر ڈھا رہے ہیں۔ دہشت گردوں کے ہاتھوں کسی کا قتل ہو تو ہم اس لیے خاموش رہتے ہیں کہ مقتول مخبر ہوگا۔ فوجی کے ہاتھوں کوئی ہلاک ہو جائے تو زور زور سے بولنے لگتے ہیں کہ یہ انتقامی کارروائی ہے حالانکہ ہم سب محسوس کر رہے ہیں کہ دہشت گرد زیادتی کر رہے ہیں لیکن چونکہ ہر کوئی رَو کے ساتھ بہہ رہا ہے اس لیے ہم بھی بہہ رہے ہیں۔

بابری مسجد کو ایک سازش کے تحت توڑ دیا گیا اور اس پر ہم سب نے رونا رویا۔ سینہ کوبی کی لیکن کیا ہم میں سے کسی نے ان لوگوں کے خلاف بغاوت کی جنھوں نے بابری مسجد کے نام پر دکانیں کھول دیں۔ جنھوں نے بھگوان رام کے نام کی لوٹ مچا دی۔ کر بھی نہیں سکتے کیونکہ ذہن ماؤف ہے۔

قلم پابند ہے اس لیے نہیں کہ اس پر پہرے بٹھا دیے گئے ہیں۔ قلم پابند ہے اس لیے نہیں کہ یہاں تحریر کی آزادی نہیں ہے۔ قلم پابند ہے کیونکہ ہم بے ایمان ہیں۔ موقع پرست ہیں اور ہم میں سچ کہنے اور سچ لکھنے کی جرأت نہیں ہے۔ اخبارات ہی کو لیجیے۔ صحافیوں کے کردار کو جانچ لیجیے۔ صاف ظاہر ہوگا کہ قلم کسی نہ کسی کا پابند ہے۔ صحافی ہے تو اپنے آپ کو نائب خدا

سمجھتا ہے۔ صحافی ہے تو اپنے علاوہ ہر ایک کو بے ایمان، دلال اور کمتر سمجھتا ہے۔ اپنے آپ کو سماج کا حصہ نہ سمجھ کر سماج سے بالاتر سمجھ کر خصوصی رعایت حاصل کرنے کے لیے دوڑتا رہتا ہے۔ کیا ہم میں سے کسی نے کسی صحافی سے پوچھا کہ تمھاری ترجیحات میں کیا شامل ہے۔ کیا اس ملک میں صرف فسادات ہوتے ہیں۔ گولیاں چلتی ہیں۔ ڈاکے پڑتے ہیں۔ عصمتیں لوٹی جاتی ہیں کیا اس ملک کے عوام کے سامنے صرف رام مندر، بابری مسجد، طلاق اور پرسنل لا کا ہی مسئلہ ہے یا پھر مسائل ہیں کہ ہم زندگی کی معمولی معمولی ضرورتوں کے لیے بھی تڑپتے رہتے ہیں۔ ہم اپنے بچوں کا اپنے سامنے بچپن لٹتے دیکھتے ہیں۔ ہمارے گھروں میں ضرورتوں کے انباروں پر میاں بیوی کے رشتے ٹوٹتے رہتے ہیں کیا ہمارے اخبارات اور ہمارے صحافیوں کی نظر اس کی طرف جاتی ہے۔ پھولن دیوی پر ظلم ہوا ہوگا۔ اس ظلم کے خلاف لڑنا چاہیے لیکن ۹ افراد کو لائن میں کھڑا کرکے گولیوں سے بھون دینے کا حق بھی کسی کو نہیں ہے۔ وہ رہا ہوئیں تو طوفان آیا۔ اخباری دفتروں میں انقلاب آیا۔ فوٹو گرافروں نے کیمرے سنبھال لیے۔ رپورٹروں نے اڈیٹروں کو چتاونی دی کہ زبردست اہم خبر کے لیے صفحۂ اوّل پر جگہ رکھی جائے۔ اس روز اس ہندستان میں معلوم نہیں کتنے لوگ حادثوں میں ہلاک ہوئے۔ کتنے لوگ بھوکے سو گئے۔ کتنوں نے اپنی بیویوں کے زیور نیلام کرکے اپنے بچوں کو خوش رکھا لیکن ہماری نظر کب اس طرف گئی تھی کہ اس روز جاتی نظریں تو پھولن دیوی کا پیچھا کر رہی تھیں۔ یہ ایک مثال ہے ہمارے اخبارات اور صحافیوں کی بیمار ذہنیت کی اور ان ہی اخبارات پر بھروسا کرکے ہم آپس میں لڑتے بھی ہیں۔ ایک دوسرے کو کاٹتے بھی ہیں۔ ایک دوسرے کو لوٹتے بھی ہیں۔ بیمار ذہنیت کی ایک اور مثال۔ آج سے چند برس قبل میرے چیف صاحب نے مجھے ایک تشویش ناک اطلاع دی کہ صاحب کیا کریں آج نہ تو پنجاب میں کوئی مرا ہے اور نہ ہی کوئی حادثہ ہوا ہے۔ آج تو قتل کی بھی کوئی بڑی خبر نہیں ہے۔ صفحۂ اول کیسے تیار ہوگا۔ واقعی تشویش ناک بات تھی۔ کیونکہ ہم تو موت کے سوداگر ہیں۔ موت کا ننگا ناچ نہ ہو تو دیوالیہ ہو جائیں گے۔ ہمارے صحافی SCOOP خور ہیں چاہے ایسے SCOOP سے آگ ہی کیوں نہ لگ جائے۔ فساد ہی کیوں نہ ہو۔ ہرشد مہتہ نے وزیر اعظم پر الزام لگایا کہ انھوں نے ایک کروڑ کی رشوت لی۔ یہ میرا کام نہیں کہ میں وزیر اعظم کا دفاع کروں۔ الزام ان پر لگا ہے خود ان کو اس الزام کو ٹھوس دلائل سے جھٹلانا ہوگا ان پر الزام ثابت بھی نہیں ہوا تھا لیکن اخبارات کے لیے چارہ مل گیا۔ ہرشد مہتہ دیکھتے ہی دیکھتے ہیرو بن گیا۔ ہر صحافی ان کے دروازے پر ناک رگڑنے لگا۔ صاحب ہم بھی پڑے ہیں راہوں میں۔ ہمارے اخبار کے لیے بھی کوئی سنڈیکیشن دیجیے حالانکہ ہر کوئی جانتا تھا کہ ہرشد مہتہ پر بھروسا نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اس نے پوری قومی معیشت کے ڈھانچے کو گرانے کا منصوبہ بنا دیا تھا لیکن یہ سب بھول کر ہرشد مہتہ کے الزام پر یہاں کے عوام میں کوئی ہیجان پیدا نہیں ہوا، ہم نے طوفان برپا کرنے کی کوششیں جاری رکھیں اور کئی روز تک اخبارات اور میگزینوں کے لیے ہندستان اور ہندستانی مر گئے، زندہ رہا تو صرف ہرشد مہتہ۔ اسی لیے میرا ماننا ہے کہ تحریر کی آزادی کے باوجود قلم

پابند ہے کسی تاجر کا۔ کسی سرمایہ دار کا۔ کسی دلال کا۔ کسی وطن دشمن کا اور کسی موت کے سوداگر کا۔

زبان گنگ ہے اس لیے نہیں کہ ہونٹ سلوا دیے گئے ہیں۔ زبان گنگ ہے اس لیے نہیں کہ بولنے کی آزادی نہیں ہے۔ زبان گنگ ہے اس لیے نہیں کہ خاموش رہنے پر مجبور کیا گیا ہے۔ زبان گنگ ہے کیونکہ جھوٹ کہتے کہتے سچ بولنے کی عادت چھن گئی ہے۔ چاپلوسی کرتے کرتے زبان اتنی موٹی ہو گئی ہے کہ محسوس کرنے کی حس ختم ہو چکی ہے۔ زبان گنگ ہے کیونکہ زبان درازی نے ہمیں اپنے لوگوں سے بہت دور پھینک دیا ہے۔ زبان گنگ ہے کیونکہ کثرت استعمال نے اس کی اہمیت ختم کر دی ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو کیوں آج ہر طرف خاموشی نظر آ رہی ہے ایسی خاموشی کہ قبرستان بھی شرما جائے۔ میرے کہنے کا ہرگز یہ مقصد نہیں ہے کہ ہمارے یہاں شعلہ بیان مقرر نہیں ہیں۔ زبان دراز تبار بھی نہیں ہیں لیکن المیہ یہ کہ شعلہ بیان مقرر آگ اگلتے ہیں اور بستیوں کو بھسم کر دیتے ہیں۔ زبان دراز پہلوان زبان کھولتے ہیں تو ہم کو خون اگلنے پر مجبور کر دیتے ہیں۔ زبان گنگ نہ ہوتی تو آج ہم میں احساس عدم تحفظ نہ ہوتا۔ ہم کو مردہ باد اور زندہ باد کہنے پر اکسایا نہ جاتا۔ ہم سے ہماری زندگی نہ چھین لی جاتی۔ یہ زبان جو بولتی ہے جھوٹ بولتی ہے۔ زہر اگلتی ہے اور اس قوم کو خودکشی کرنے پر مجبور کر دیتی ہے اور اس تاراج جیسے حالات میں موہن چراغی بھی اتنا ہی مجرم ہے جتنے باقی لوگ۔ مجھے مصلحتوں نے خاموش کیا لیکن دوسروں کو کچھ حاصل کرنے کی ہوس نے خاموش رہنے پر مجبور کیا۔

کاش یہاں کے عوام ہم جیسے سب لوگوں کو ٹھکرا دیتے اور اعلان کرتے کہ ہمیں تمہاری ضرورت نہیں۔ ہمیں تمہاری بیساکھیوں کی بھی ضرورت نہیں۔ ہمیں خوش رنگ خوش نما لفافوں میں زہر کی بھی ضرورت نہیں۔ ہمیں لپ اسٹک اور پاؤڈر لگائی بوڑھی ذہنیت کی بھی ضرورت نہیں۔ ہم خوبصورتی کی تلاش میں بدصورت بن گئے ہیں۔ اب ہم خود فیصلہ کریں گے کہ سچ کیا ہے اور جھوٹ کیا ہے۔ کاش ہمارے عوام خود شیو کی طرح زہر پی کر امرت بانٹنے کے آداب سیکھ جاتے اور جب یہ عمل شروع ہو گا تو بند ذہنی دریچے کھل جائیں گے۔ کشادہ ذہن تاریک تنگ راہوں کو ہموار کریں گے اور آزاد قلم وہ سب کچھ قلم بند کرے گا جو ایک آزاد جمہوری ملک کے عوام چاہتے ہیں۔ اب تو میں مایوس ہوں کیونکہ عمر ڈھل رہی ہے لیکن کل سے مایوس نہیں ہوں کیونکہ آج بھی تاریکی میں روشنی کی کرن نظر آ رہی ہے۔ خدا کرے میری اور آپ کی نظرِ بد اس کرن پر گہن نہ لگائے۔

کتاب نما اپریل ۹۴ء

ڈاکٹر وزیر آغا

غالب کو اپنے آئینہ میں مت دیکھیے

ہر سلوٹ ایک خواہش ہے اور ہر خواہش پر اس کا دم نکلنے کو تیار ہے مگر ساتھ ہی اُسے اس بات کا احساس بھی ہے کہ یہ ساری سلوٹیں بے معنی ہیں۔ اور قدرت نے انسان کے ساتھ کوئی بہت بڑا مذاق کیا ہے! غالب کے سامنے نہ تو تعمیر کا کوئی منصوبہ ہے اور نہ اسے کسی ارفع منزل ہی کی تلاش ہے۔ اسے تو صرف اس قسم کی چھوٹی چھوٹی باتوں سے غرض ہے کہ آج کس دوست کا خط آیا یا شام کس طرح بسر ہوگی یا پھر اپنی ذات، اپنی انفرادیت کو زمانے کی آندھی سے محفوظ رکھنے کے لیے آج کیا تدارک کرنا ہوگا؟ (شام دوستاں آباد/۱۱)

میں کہاں کھڑا ہوں

—— زندگی فانی، مقاصد فانی، کردار فانی، عمل فانی اور نتائج فانی —— ہر شے فانی ہے۔ میں گردشِ عظمیٰ میں محض ایک نقطے، مقصد سے کیوں چمٹ جاؤں۔ میں چمٹنا نہیں چاہتا۔ بہنا چاہتا ہوں۔ گھومنا چاہتا ہوں۔ .... مسرت بھی کوئی علیحدہ شے نہیں، انہی حادثات کی دوسری صورت ہے۔ میں راحت و مسرت، اطمینان و سکون سے اکتا سکتا ہوں۔ (شام دوستاں آباد/۲۷)

ڈاکٹر وزیر آغا

پاکستان میں ہندوستانی ادیبوں کے لیے شام دوستاں آباد ہے۔ سوامی رام تیرتھ اور اپنشد میں پاکستانی ادیبوں کی دلچسپی۔ پاکستان کے مشہور ادیب ڈاکٹر وزیر آغا کی کتاب "شام دوستاں آباد" اور پاکستانی ادیبوں کی اکثر کتابوں میں ہندوستان کے لیے خیر سگالی جذبات جا بجا ملتے ہیں۔ ہندوستان کی مذہبی کتابوں اور ہندوستانی ادیبوں سے ان کی گہری دلچسپی عیاں ہوتی ہے۔ ڈاکٹر وزیر آغا نے لکھا ہے کہ انھیں اتفاقاً ایک کتاب مل گئی:

○

سوامی رام تیرتھ

یہ کتاب سوامی رام تیرتھ کی ان تقریروں پر مشتمل تھی جو اس نے اس صدی کے آغاز میں امریکہ کے مختلف شہروں میں کیں اور جنھیں (In Woods of god Realization) کے نام سے مرتب کر دیا گیا تھا۔ میں نے جب سوامی رام تیرتھ کی یہ تقاریر پڑھیں جن میں اُپنشد کے فلسفے کو بڑی صفائی اور جذبے کے ساتھ بیان کیا گیا ہے تو میری آنکھیں کھلی کی کھلی رہ گئیں اور مجھے محسوس ہوا گویا میری شخصیت میں ایک نئی سطح کا اضافہ ہو گیا ہے۔ میں نے مذہبی قیود، فرقہ پرستی بلکہ قوم اور وطن پرستی کے مدارج سے اوپر اٹھ کر کائنات کو ایک "اکائی" کے روپ میں دیکھنے اور انسان کو اس کائنات کا مرکزی نقطہ قرار دینے کا نظریہ سوامی رام تیرتھ کے اس اپدیش ہی سے حاصل کیا۔ کچھ عرصے کے لیے تو میں اس طلسم میں پتھر کی طرح بے حس و حرکت پڑا رہا اور جب اس سے باہر آ کر روحانیت کے بجائے فن اور اس کے مقتضیات میں گرفتار ہوا تو بھی ویدانت کی کشادہ دامانی نے ہمیشہ مجھے راہ دکھائی اور زندگی کی الجھی ہوئی راہوں میں گم ہو جانے سے باز رکھا۔

سوامی رام تیرتھ نے مجھے مسرت کی تلاش پر مائل کیا۔ اس مسرت کا کچھ پرتو مجھے خود فراموشی کے عالم اور ذات کو کائنات پر منطبق کرنے کے عمل میں ملا۔ لیکن جب میں آسمان سے زمین پر اترا تو بھی تلاش کے اس جذبے نے برابر میرا ساتھ دیا۔ میں مسرت کے صرف ماورائی مدارج سے ہی نہیں اس کے ارضی مظاہر سے بھی آشنا ہونے کا متمنی تھا۔

**

مدیر تحقیق

تحقیق کا اداریہ

روایت ہے،

جب چنگیزی فوجیں بابل و نینوا کی اینٹ سے اینٹ بجا رہی تھیں تو فرات کے دوسرے کنارے پر گذشتہ تین روز سے، کتابوں کے انبار رکھے عالم لوگ اس بحث میں الجھے ہوئے تھے کہ امام عالی مقام حضرت حسین علیہ السلام کربلا میں گئے تو انھوں نے سبز لباس پہن رکھا تھا یا کالا۔

میری بات اتنی بڑی نہ سہی مگر اہم ضرور ہے۔

بھارت میں عظیم الشان مشاعروں، عالمی سیمناروں اور بین الاقوامی مذاکروں کے باوجود اردو زبان مر رہی ہے۔ زیادہ سے زیادہ دو دہائیوں بعد اردو وہاں صرف بولنے کی زبان رہ جائے گی وہ لوگ جو آج اردو لکھ رہے ہیں یا پڑھ رہے ہیں، وہ آخری نسل کے نمائندے ہیں۔ کم و بیش پچاس برس سے بچوں کے لیے شائع ہونے والا برصغیر کا خوبصورت رسالہ "کھلونا" بند ہو گیا ہے۔

اس رسالے کے عظیم اشاعتی ادارے کا کہنا ہے کہ اب بھارتی بچے اردو لکھتے پڑھتے ہی نہیں، رسالہ کس کیلئے چھاپیں؟

مگر۔۔۔ المیہ یہ ہے کہ وہاں بھارت میں اب بھی ایسے بے شمار اہل قلم اور دانشور ہیں، جو اس "عذاب" میں مبتلا ہیں کہ فلاں طبقے کا "شین قاف" درست نہیں۔

پچھلے روز بمبئی میں رہنے والے ایک اہل قلم جنھوں نے فلم کے لیے لکھنے کی وجہ سے شہرت پائی ہے اور جن کے والد اور دادا بہت بڑے شاعر تھے، اس بات پر مسخ پا ہو رہے تھے کہ پنجاب کے لوگ "آیئے، کھانا کھایئے" ... کی بجائے کہتے ہیں "آئیں، کھانا کھائیں"۔

جناب قتیل شفائی نے ترت جواب دیا۔ "تو کیا اس سے کھانے کو یا کھانے میں کوئی فرق پڑ جاتا ہے ... ؟"

اردو زبان پر تحقیق کرنے اور سند کا درجہ پانے والوں نے یہی حکم لگایا ہے کہ اسے محدود نہیں رکھنا چاہیے اس کے ارد گرد حصار نہیں بنانے، رہنا چاہیے۔ زبان جب پھلتی پھولتی ہے تو ہر علاقے کی بولی اور لہجہ اس میں شامل ہوتا رہتا ہے کسی بھی بڑی زبان کا یہی خاصہ ہے۔

بھارت کے بڑے سے بڑے دانشور اور کروڑوں روپے کی سالانہ گرانٹ پانے والی کسی بھی کیڈمی کے پاس یہ جواب

نہیں کہ اردو سکرپٹ کیسے محفوظ رہ سکتا ہے؟

جن صاحب نے بھیجی تھی، اُن کی بیگم اردو کے بہت بڑے شاعر کی بیٹی اور نامور فنکار ہیں۔ وہ نہ اردو پڑھ سکتی ہیں، اُن صاحب نے، آج تک اس سلسلے میں کوئی کارنامہ تو کیا نہیں، مگر انھیں زبان کے بگڑنے کی پریشانی ڈبائے جارہی ہے۔

ایک ایسی ہی بحث "تخلیق" میں بھی چل رہی ہے۔

میرا ہمیشہ سے موقف رہا ہے کہ "تخلیق" میں "انجمن خیال" کے صفحات ایک طرح سے ہائیڈ پارک کی حیثیت رکھتے ہیں۔ میں دخل نہیں دیتا۔ مگر میرے اس سوال کا وہاں سے یا یہاں سے کوئی تو جواب دے کہ۔ دنیا کی ایک بڑی زبان اردو کے سکرپٹ کو بھارت میں کیسے زندہ رکھا جائے؟

(تحقیق، فروری ۱۹۹۲ء)

مذہبی

جسٹس (ریٹائرڈ) ڈاکٹر جاوید اقبال

اسلامی تہذیب کے فروغ میں اردو زبان کا حصہ

دو قومی نظریے کی تشکیل میں اردو ہندی تنازعے نے مرکزی کردار ادا کیا

اسلامی تہذیب کے فروغ میں عربی اور فارسی کے بعد سب سے اہم، موثر اور نمایاں کردار اردو زبان کا رہا ہے۔ بلکہ اردو تو وہ زبان ہے جو اسلامی تہذیب کے فروغ کے نتیجہ میں ہی معرض وجود میں آئی۔ اردو زبان نے اسلامی تہذیب کے گھر میں جنم لیا اور اس کی گود میں پروان چڑھی، چنانچہ اردو زبان دنیا کی واحد زبان ہے جس کو اسلامی تہذیب نے جنم دیا۔ اردو زبان، عربی، فارسی، ترکی اور برصغیر کی زبانوں برج بھاشا اور سنسکرت کے باہمی اختلاط کا نتیجہ ہے دوسرے الفاظ میں عربی اور عجمی تہذیب نے جب ہندی تمدن کے ساتھ معانقہ کیا تو اردو زبان پیدا ہوئی۔ اردو زبان ہندو مسلم ثقافت کا نقطۂ عروج اور نقطۂ اتصال ہے۔ چونکہ عربی اور فارسی کے اندر پروان چڑھنے والے اسلامی علوم، تفاسیر، فقہ، حدیث، تاریخ اور عمرانیات وغیرہ تیزی کے ساتھ اردو میں منتقل ہوئے لہٰذا برصغیر کے مسلمانوں کے لیے اسلامی علوم و فنون جاننے اور سمجھنے کا بھی معتبر ترین ذریعہ اردو ہی ہے۔ لہٰذا اسلامی تہذیب کے فروغ اور برصغیر کے مسلمانوں میں اسلامی علوم کے احیا کا ذریعہ اردو کے سوا کوئی زبان نہ بن سکی۔ اگرچہ برصغیر کی دیگر زبانوں میں بھی اسلامی تہذیب و تمدن کے گہرے نقوش موجود ہیں۔

برصغیر پاک و ہند میں اسلام کا ورود مسعود ساتویں صدی عیسوی میں ہوا، جب ممتاز مسلمان فاتح محمد بن قاسم نے سندھ کے علاقے کو اسلامی مملکت میں شامل کر لیا۔

عربوں کی اس فتح کے سبب سندھی زبان و ادب پر اسلامی تصورات اور عربی زبان و ادب کے گہرے اثرات ہوئے لیکن اس کے نتیجے میں وہاں کوئی نئی زبان یا اردو جنم نہ لے سکی۔ تاہم عربوں کی اس فتح کے سبب سندھ دارالاسلام کہلایا مگر باقی ماندہ برصغیر کے حصوں پر ان اسلامی نظریات کا کوئی واضح اثر نہ ہوا، بہر حال جیسے کہ عرض کیا جا چکا ہے کہ ساتویں صدی عیسوی میں اردو زبان کا نام و نشان تک نہ تھا اور اردو زبان برصغیر ہند میں چار سو سال بعد اسلام کے نتیجے میں وجود میں آئی۔

اردو زبان کے پیدا ہونے اور اس کے فروغ حاصل کرنے میں سب سے اہم کردار اسلامی افواج کا ہے۔ اس وقت کے اس اسلامی لشکر میں عربوں کی نسبت تعداد کے اعتبار سے ترک، افغان اور ایرانی کہیں زیادہ تھے۔ بالخصوص گیارہویں اور بارہویں صدی میں افواج اسلام کی قیادت ترکوں افغانیوں کے ہاتھ میں رہی۔ سلطان محمود غزنوی کے فرزند نے لاہور کو غزنوی مملکت میں دارالسلطنت بنایا۔ انہی گیارہویں اور بارہویں صدیوں میں سلطان قطب الدین ایبک سے دہلی میں سلطان التمش تک لشکر اسلام کو لاہور اور دہلی کے علاقوں میں وہاں کی موجود قوموں سے روز مرہ کی زندگی میں گفت و شنید کرنی پڑتی تھی۔ افواج اسلام میں زیادہ تر ترک، افغان اور ایرانی تھے اور ترکی اور فارسی زبانیں بولتے تھے۔ اس عہد میں ترکی اور فارسی میں اسلام سے وابستگی کے سبب عربی زبان کا بھی کافی اثر تھا

مگر لاہور اور دہلی کے علاقوں میں جو لوگ آباد تھے ان کی زبان تو پرانی پنجابی تھی یا بھاشا۔ ہندی کے میل ملاپ اور ان زبانوں کے الفاظ کے امتزاج سے رفتہ رفتہ ایک نئی زبان وجود میں آئی جسے ابتدا میں "زبان اردوئے معلیٰ" کا نام دیا گیا۔ رفتہ رفتہ "زبان اردوئے معلیٰ" جو اردو کے اس نام کے سابقے اور لاحقے تھے معدوم ہو گئے اور اردو ہی کو بطور زبان قبولیت عامہ حاصل ہو گئی۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو اردو زبان کے وجود میں آنے کا سہرا برصغیر میں اسلام کے ورود کے سر ہے۔ یعنی یہ زبان اسلام ہی کے سبب عالم وجود میں آئی۔ سو یہ دنیا بھر میں پہلی ایسی نئی زبان ہے جس کو اسلام نے جنم دیا۔

اردو زبان اپنی تاریخ کے نو صد سالہ دور میں مختلف ارتقائی مراحل سے گزری۔ ایک مرحلے پر اس نے ریختہ اور ریختی کی شکل اختیار کی۔ ریختہ اور ریختی کا امتیاز برصغیر کے معاشروں میں عورتوں اور مردوں کی علیحدگی کی علامت تھی۔ بہرحال یہ تفریق رفتہ رفتہ مٹ گئی اور اردو زبان صوفیائے کرام کے زیر اثر رشد و ہدایت کا ذریعہ بن گئی۔ برصغیر کے بیشتر مسلمان ہندوؤں سے مسلمان ہوئے ہیں اور یہ سب صوفیائے کرام کے کردار کا اثر تھا۔ مختلف سلسلہ ہائے صوفیائے کرام نے اپنے خیالات کی تشہیر کے لیے اردو زبان کو ذریعے کے طور پر استعمال کیا۔ پس اردو شاعری اور نثر مختلف سلسلہ ہائے تصوف کے رنگ میں رنگی گئی۔ ان میں خصوصی طور پر نعت اور حمد کی صنفیں قابل توجہ ہیں۔ اسی طرح موسیقی میں نعت اور حمد نے قوالی کی صورت اختیار کی۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو اردو ادب میں تصوف کے زیر اثر عشق رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے کئی مظاہر پیدا ہوئے ہیں۔ یہ وہ ادوار ہیں جنھیں برصغیر میں ہندو جوق در جوق اسلام میں داخل ہوئے اور مذہب اسلام اختیار کیا۔

سترہویں، اٹھارویں اور انیسویں صدیوں میں بہت سے ایسے جید علماء برصغیر میں پیدا ہوئے جنہوں نے نہ صرف قرآن مجید کے تراجم اردو میں کیے بلکہ تفسیر، حدیث اور فقہ کے اردو تراجم سے برصغیر کے مسلمانوں میں ایک مخصوص اسلامی عصبیت پیدا کر دی۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو اردو زبان کو نہ صرف اسلام نے پیدا کیا بلکہ اردو زبان ہی کے ذریعے کروڑوں کی تعداد میں ہندو لوگ برصغیر میں حلقہ بگوش اسلام ہوئے۔ مزید برآں حدیث اور فقہ کے تراجم اور دینی علوم پر مباحث کے سلسلے میں ایک بہت وسیع اور قابل قدر علمی اور دینی ادب کا ذخیرہ تیار ہو گیا۔ بعض اعتبار سے یہ اتنا وقیع اور بلند پایہ ہے کہ عرب علماء نے بھی اس کی بے ساختہ تحسین کی اور بعض کتب کے عربی میں تراجم کرائے۔

اردو زبان کی اسلامی تہذیب کے فروغ کے سلسلے میں سب سے نمایاں خدمت یہ ہے کہ اسلام کے متعلق برصغیر میں جو جدید افکار وجود میں آئے اس کا وسیلہ اظہار بھی اردو زبان ہی بنی۔ یہاں میں واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ انیسویں صدی میں مغربی نظریات کے زیر اثر عجیب و غریب صورت پیدا ہو گئی۔ وطنی نیشنلزم، کانسٹی ٹیوشنلزم (آئین کی عملداری) جمہوریت وغیرہ یہ سب نئے نظریات تھے جنہیں ہندوؤں نے تو من و عن قبول کر لیا لیکن مسلمانان برصغیر کی اکثریت انہیں اپنی اصلی حالتوں میں قبول کرنے پر تیار نہ ہوئی۔ لہذا ان نظریات کے زیر اثر اسلام کے متعلق تین مختلف قسم کے فکری رویے پیدا ہوئے۔

ایک رویہ تو روایتی تھا دوسرا اصلاحی اور تیسرا عوامی۔ ان پڑھ عوام کا تو عقیدہ تصوف کے زیر اثر پیروں، فقیروں کی پیروی تھا۔ یہ وہ طبقہ ہے جس کا ملا اور سیاست دان نے استحصال کیا۔ جہاں تک روایتی رویے کا تعلق ہے ان کی جنگ اصلاحی نقطہ نظر رکھنے والوں سے شروع ہو گئی۔ جو اب تک جاری ہے۔ جہاں تک اصلاحی رویے کا تعلق ہے اس رویے کے افکار کی تشہیر کا ذریعہ بھی اردو زبان بنی اس رویے کے علمبرداروں کا

سلسلہ سر سید احمد خان، مولانا شبلی، مولانا الطاف حسین حالی اور اکبر الہ آبادی وغیرہ سے لے کر علامہ اقبال تک چلا آتا ہے۔ ان شخصیات کی اردو تحریروں کے سبب مسلمانان ہند کی اکثریت نے تین نئے نظریے پیش کیے یعنی دو قومی نظریہ، مسلم قومیت کا تصور اور اسلام کی جغرافیائی شناخت کے لیے علیحدہ خطہ زمین کا مطالبہ۔ یہ تینوں اجتہادی افکار اسلام کے متعلق اسلامی انداز فکر رکھنے والوں ہی نے پیش کیے اور ایک اعتبار سے ان افکار نے اجماع کی صورت اختیار کر لی ہے۔ غور طلب بات یہ ہے کہ ان ہی افکار کے سبب تحریک پاکستان چلی اور بالآخر قائداعظم محمد علی جناح کی قیادت میں ایک علیحدہ اسلامی مملکت پاکستان کی صورت میں قائم ہوئی۔

تحریک پاکستان کا ایک سبب ہندوؤں کی اردو زبان کے خلاف منافرت تھی کیوں کہ اردو زبان نے بجا طور پر اسلام کی علامت کی حیثیت اختیار کر لی تھی۔ ابھی تحریک پاکستان نہیں چلی تھی کہ انھوں نے مطالبہ کیا کہ ہندی کو بطور سرکاری زبان برصغیر میں رائج کیا جائے۔ اس مطالبے کی مسلمانوں نے مخالفت کی چونکہ وہ اردو ہی کو سرکاری زبان کے طور پر رائج دیکھنا چاہتے تھے۔ پس ظاہر ہے کہ دو قومی نظریے کی تشکیل میں اردو ہندی تنازعے نے مرکزی کردار ادا کیا۔ بعد ازاں مسلم قومیت کے زیر اثر اردو نے برصغیر کی زبان کے طور پر شناخت حاصل کر لی اور جب اسلام کی جغرافیائی شناخت پاکستان کی صورت میں وجود میں آئی تو قائداعظم محمد علی جناح نے اردو ہی کو پاکستان کی قومی اور سرکاری زبان قرار دیا۔

یہ حقیقت پاکستانی مسلمانوں پر اردو زبان ہی نے منکشف کی ہے کہ پاکستان میں قومیت کی بنیاد اشتراک ایمان ہے۔ اشتراک زبان یا اشتراک نسل یا اشتراک علاقہ نہیں۔ اس اعتبار سے اردو زبان صحیح طور پر عشق رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی مظہر ہے کہ اس نے اس جدید زمانے میں ایک ایسی قومیت کے تصور کو جنم دیا جس کے سہارے برصغیر کے مسلمانوں نے پاکستان کی صورت میں ایک الگ اسلامی مملکت کو وجود بخشا اس تصور کے تحت ہی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے آبائی وطن مکے سے ہجرت کر کے مدینے میں اسلامی ریاست کے انعقاد کی اولین سعی فرمائی جس نے دنیا میں پہلی بار مہاجرین اور انصار کے درمیان ایک ایسا رشتۂ اخوت پیدا کیا جس کی نظیر تاریخ انسانی میں نہیں ملتی۔

بدقسمتی سے قومیت کا یہ تصور جو ہمیں پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا، آج عربوں کو ایک قوم نہیں بنا سکا۔ وہ عرب و عجم اور ترک و عرب کے جھگڑوں میں ہی الجھے ہوئے نہیں بلکہ خود عرب کہلوانے والی مسلم ریاستیں بھی ایک دوسرے کی دشمن اور خون کی پیاسی ہیں۔ عربوں نے نیشنلزم کو اپنا کر مسلمانوں میں نفاق اور تقسیم ہونے کا بیج بویا اور دوسری مسلمان اقوام سے کٹ گئے پھر وہ آپس میں ایک دوسرے سے کٹ گئے چنانچہ خلیج کی اس جنگ میں عربوں نے عربوں کی کمک ہوئی کی۔ اگر یہ عرب نیشنلزم کی بجائے پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے تصور پر ہی صاد کرتے یا کریں تو پورا عالم اسلام اتحاد کی ایک لڑی میں پرویا جا سکتا ہے مگر عربوں کو دوسرے کاموں سے ہی فراغت نہیں کہ وہ مسلم قومیت کے تصور پر ایک عالم گیر قوت بننے کے لیے اسلامی دنیا کے وسائل بروئے کار لانے کی ترکیب کریں۔ اسلامی دنیا کا اتحاد اور اس کے وسائل کی ترقی اور جدید ٹیکنالوجی اور علوم پر دسترس کے ذریعے اسلامی قوت کا احیاء ابھی عربوں کا خواب نہیں بنا۔ وہ عرب نیشنلزم کے خول سے باہر نکل کر پورے عالم اسلام کی قیادت سنبھالنے کے لیے ابھی مضطرب نہیں ہوتے۔ نیل کی موجوں میں ابھی طغیانیاں پیدا نہیں ہوئیں۔ دجلہ و فرات کی موجوں نے غیر اسلامی قوتوں کے ہتھکنڈوں کے شیمن تہ و بالا کرنے کے لیے سرمستیاں ابھی نہیں سیکھیں۔ فرات کے کناروں کو تو خون مسلم کی ایسی چاٹ پڑ گئی ہے کہ سیدنا

امام حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور ان کے اہل خانہ کے خون کا ادا ہوا چکا اس نے خلیج کی جنگ میں بے گناہ مسلمانوں کا لہو پی کر پورا کیا ہے۔

کاش دجلہ و فرات کی لہروں میں امام مظلوم کا لہو اسلامی رگ حمیت کو پھڑکا دیتا اور وہ لہنوں پر توپیں اور میزائل داغنے کے بجائے اسلام کے اصل دشمنوں کی طرف اس کا رخ کرتے۔ برصغیر کے کافر تو نبی اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے تصور کی بنیاد پر نہ صرف مسلمان ہوئے بلکہ انہوں نے ایک نئی اسلامی مملکت پاکستان کی صورت میں قائم کرلی۔ یوں دیکھا جائے تو اردو زبان نے اسلامی تہذیب کے فروغ کے سلسلے میں صرف علمی اور ادبی طور پر خدمات انجام نہیں دیں بلکہ عملی طور پر بھی اس زبان نے دنیا بھر میں یہ ثابت کر دکھایا کہ ایک زبان کے ذریعے دیگر ذرائع کے ساتھ ایک ملک بھی حاصل کیا جا سکتا ہے۔ عجیب و غریب بات یہ ہے کہ پاکستان کے کسی خطے کی زبان اردو نہیں مگر ہمارے پاکستان میں اردو بھی، بولی اور لکھی جانے کے سبب پورے پاکستان کی زبان ہے۔ پاکستانی قومیت کی بنیاد اشتراک ایمان پر ہے اور اسی اصول پر قائم رہتے ہوئے پاکستانی قوم کی زبان اردو ہے۔

سب سے آخر میں اسلام نے جدیدیت کے فروغ کے سلسلے میں اسلامی انداز فکر سے مستقبل میں جو شکل اختیار کرنی ہے اس میں بھی اردو زبان ایک اہم کردار ادا کر رہی ہے۔ مثلاً پاکستان میں جمہوریت کا قیام، لسانی حقوق کی نگہداشت، عدلیہ کی حاکمیت کا اصول، معاشی طور پر ایک جدید جمہوری اسلامی مملکت کا قیام۔ گویا مستقبل میں اخلاقی، سیاسی یا معاشی طور پر اسلام نے جو کردار کم از کم پاکستان میں ادا کرنا ہے اس کے لیے اردو زبان ہی آج کل پیش پیش ہے اور ان موضوعات پر اردو میں اتنی کتب شائع ہو رہی ہیں کہ جن سے صرف پاکستان ہی نہیں بلکہ ساری دنیائے اسلام استفادہ کر سکتی ہے۔ اردو عربی اور فارسی بلکہ دیگر بہت سی عالم اسلام کی زبانوں سے اپنی عمر میں چھوٹی ہے مگر کس قدر حیرت کی بات ہے کہ ہر زبان کے الفاظ کو اپنے اندر جذب کرنے اور ہر طرح کے خیالات کے بیان اور ابلاغ پر قدرت رکھنے کی وجہ سے وہ آج عالم اسلام کی سب سے بڑی زبان ہے اور اسلامی تہذیب و تمدن کے فروغ میں سب سے موثر ثابت ہو رہی ہے کیونکہ اس کا دوسرا اور اہم عملی مقصد دنیائے اسلام کو اتحاد اور یک وجود میں لانا ہے

کیا آج عالم عرب علامہ اقبال کے اس پیغام پر اپنی توجہ مبذول کر سکتا ہے۔

اک پکار، اک چیخ، اے روح عرب بیدار ہو!
اپنے آبا کی طرح پھر خالق اعصار ہو
فرِ اعراب، اے فواد، اے فیصل، اے ابن سعود
کب تلک اپنے آپ پر ہی لپٹنا یوں مثل دود!
سوز سینوں میں کرو پیدا جو اب مفقود ہے
لاؤ وہ دن پھر جہاں میں آج جو نابود ہے!
گونج اٹھے پھر جہاں میں غلغلہ توحید کا
نخل تیرے دشت کے بالندہ تر ہوں سو بسو
خلق کیوں کرتی نہیں پھر دوسرا فاروق تو؟

(اردو ترجمہ "جاوید نامہ" از رفیق خاور")

اخبار اردو دسمبر ۱۹۹۱ء

جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال
سابق چیف جسٹس (پاکستان، لاہور)

ہندستانی مسلمانوں کے موجودہ مسائل کا حل

علامہ اقبال کے انگریزی خطبات جن کا اردو ترجمہ نذیر نیازی مرحوم نے "تشکیل جدید الہیات اسلامیہ" کے عنوان سے شائع کیا۔ جنوری ۱۹۲۹ء میں ان کے سفر جنوبی ہند کے دوران مدراس، میسور اور حیدرآباد (بعد ازاں علی گڑھ) میں دیے گئے۔ اقبال کا یہ سفر ایک خالصتاً علمی سفر تھا۔ لیکن حیاتِ اقبال میں اس کی اہمیت سے انکار کرنا ممکن نہیں۔ اپنے ان خطبات کے ذریعہ انھوں نے اسلامی تمدن کی قدیم فکری روایت فکر جدید کی روشنی میں پیش کر کے عہد حاضر کے مسلمانوں کو ترغیب دی کہ مستقبل میں ایک نیا مسلم معاشرہ وجود میں لانے کی کوشش کریں۔

اقبال کو احساس تھا کہ حالات بدل گئے ہیں۔ مسلمانوں کی نئی نسل فکری طور پر مغرب کی طرف کھینچی چلی جا رہی ہے۔ انھیں خدشہ تھا کہ مبادا یورپی نظریات کی ظاہری چمک سے خیرہ ہو کر صحیح راہ سے بھٹک جائے اور کوئی اور راہ اختیار کر لے۔ ویسے ان کے خیال میں نئی نسل کے ان رجحانات میں کوئی قباحت نہ تھی کیونکہ یورپ کی جدید تہذیب فکری طور پر اسلامی تمدن کی ایک ترقی یافتہ صورت تھی۔ پس وہ جدید فکر کی روشنی میں علوم اسلامیہ کے احیاء کے خواہش مند تھے۔ کیونکہ ان کے نزدیک اگر ایسا نہ کیا گیا تو یورپ کے "معنوی استیلا" کا اندیشہ تھا۔ اقبال کا یہ بھی یقین تھا کہ ہندستان کے مسلمان سیاسی اعتبار سے دیگر ممالک اسلامیہ کی کوئی مدد نہیں کر سکتے لیکن دماغی اعتبار سے ان کی بہت کچھ خدمت کر سکتے ہیں۔

ان کے نزدیک احیائے علوم اسلامیہ کے بغیر چارہ نہ تھا۔ کیونکہ ایسے احیاء کے ذریعہ ہی اسلام اور علوم جدیدہ کی حیاتِ ذہنی کا ٹوٹا ہوا سلسلہ دوبارہ جوڑ کر مسلمانوں کو سائنس و ٹکنالوجی

کے میدانوں میں ترقی کرنے کی ترغیب دی جاسکتی تھی۔ اور انھیں اس حقیقت کا احساس دلایا جاسکتا تھا کہ یورپی تمدن کے فکری اور سائنٹفک پہلوؤں کو قبول کرنے سے مراد کسی قسم کے غیر اسلامی علوم کی تعمیل یا تقلید نہیں، بلکہ جو کچھ مسلمانوں نے اپنے عالم بیداری میں یورپ کو دیا اور جس پر یورپ نے ان کی خوابیدگی کے دوران اضافے کیے۔ اس فکری تسلسل کو ترقی یافتہ شکل میں واپس لے کر مزید آگے بڑھانا ہے اور تجسس کا ایسا ماحول پیدا کرنا ہے جس میں تحقیق، تخلیق، اختراع اور ایجاد کا سلسلہ دوبارہ شروع کیا جاسکے۔

اقبال احیائے علوم اسلامیہ کے ساتھ دینی فکر کو بھی جدید انداز میں پیش کرنے کے آرزومند تھے، اور علوم دینیہ کو جدید سائنٹفک فکر کا ہمدوش بنانا چاہتے تھے۔ ان کی رائے میں قدیم اسلامی دینیات یا علم کلام جس کا ماخذ زیادہ تر یونانی فکر و حکمت تھا کے تار و پود بکھر چکے تھے۔ اس کی نئی شیرازہ بندی کی ضرورت تھی۔ ان کی نگاہ میں یورپ نے عقل اور الہام کو ہم آہنگ بنانے کا طریقہ مسلمانوں سے سیکھا، مگر وہ اس طریق سے اپنی دینیات کو فکر جدید کی روشنی میں از سر نو تعمیر کرنے میں مسلمانوں سے بہت آگے نکل گئے۔ اقبال کے یہاں اسلام نہایت سادہ اور عقلی مذہب ہے اس لئے اس میں جدید دینیات یا نئے علم کلام کی طرح ڈالنا آسان ہے۔

ایک اور اہم مسئلہ جس کی طرف ان کی توجہ شروع ہی سے مبذول تھی وہ فقہ اسلامی کی تشکیل نو کا مسئلہ تھا اس مقصد کے حصول کے لیے اجتہاد کے بغیر کوئی چارہ نہ تھا۔ مگر دنیائے اسلام اور بالخصوص علمائے ہندستان کی روایتی قدامت پسندی کے پیش نظر یہ ایک نہایت نازک مسئلہ تھا، اور اقبال کو اس ضمن میں اپنے خیالات کے اظہار پر بعض لوگوں نے کافر کہنا شروع کر دیا تھا۔ اس کے باوجود وہ عہد حاضر کے تقاضوں کے مطابق نئے اجتہاد کے بارے میں اپنی تحقیق جاری رکھنا چاہتے تھے۔

مختصراً ان خطبات کے اصل مخاطب تو نوجوانانِ ملت ہیں اور خصوصی طور پر وہ مسلم نوجوان جو یورپی یا مغربی تہذیب سے یا تو متاثر ہیں یا جنھوں نے آئندہ اس سے اثر قبول کرنا ہے۔ علاوہ اس کے ان خطبات کا مقصد یہ تلقین کرنا بھی ہے۔

ایک غور طلب سوال جو اٹھایا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ جب کے تناظر میں ہندستانی مسلمانوں کے لیے ان خطبات کی کیا اہمیت ہے؟ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ جب یہ خطبات دیئے گئے تھے یا جب انکی اشاعت ہوئی تب اقبال کا تخاطب ہندستانی مسلمانوں ہی سے تھا۔ بہر حال قیام پاکستان کے بعد مسلمانوں

مسلمانانِ ہند کی سیاسی حیثیت متفرق اقلیتوں میں ایک ایسی بڑی اقلیت کی ہے جسے بہر صورت اکثریتی طور پر غالب ہندو معاشرے میں زندگی بسر کرنا ہے۔ ہندستان کی سیاسی قیادت بحیثیت مجموعی اس حقیقت سے بخوبی واقف ہے کہ ہندستانی قوم کی وحدت اور ملکی اتحاد کو برقرار رکھنے کے لیے سیکولرزم کا فروغ نہایت ضروری ہے۔ اور یہ کہنا بھی شاید غلط نہ ہو کہ اگر ہندستان میں کچھ مسلمان معاشی طور آسودہ حال نظر آتے ہیں تو اس کا سبب بھی انڈین سیکولرزم ہی ہے۔ سو ظاہر ہے کہ ہندستان میں اگر ہندو بنیاد پرستی کو فروغ حاصل ہوگا تو وہ قوم و ملک کی تباہی کا باعث بن سکتا ہے۔ جہاں تک مسلمانانِ ہند کا تعلق ہے انھیں بھی سیاسی طور پر ہندستان میں صحیح قسم کے سیکولرزم کے فروغ کی حمایت کرنی چاہیے۔ یہ طرزِ عمل نہ صرف ان کی اپنی ثقافتی اور معاشی بقا کے لیے اشد ضروری ہے۔ بلکہ قوم پرستی اور حب الوطنی کا تقاضا بھی یہی ہے۔

جہاں تک اقبال کے خطبات کا تعلق ہے۔ ان کے علمی، ثقافتی اور فقہی پہلوؤں سے ہندستان کے مسلمان یقیناً استفادہ کر سکتے ہیں جیسے کہ میں نے اوپر عرض کیا ہے۔ اقبال علومِ اسلامیہ اور علومِ جدیدہ کی حیاتِ ذہنی کا ٹوٹا ہوا سلسلہ دوبارہ جوڑ کر مسلمانوں کو تعلیمی پستی یا جہالت کے عالم میں رہنے کے بجائے جدید تعلیم سے آراستہ دیکھنا چاہتے ہیں۔ یہ صرف اس لیے ضروری نہیں کہ آج کے زمانہ میں معاشی خوشحالی کا راز سائنس اور ٹکنالوجی کی تحصیل میں ہے بلکہ اس لیے بھی کہ جدید تعلیم کے ذریعہ ہی انسان تنگ نظری اور جہالت کے تاریک زنداں سے چھٹکارا حاصل کر کے وسیع النظری، رواداری اور حریتِ خیال کی روشن سرزمین میں داخل ہو سکتا ہے۔

اسی طرح اقبال علومِ دینیہ کو جدید سائنٹفک فکر کا ہمدوش بنانا چاہتے ہیں تاکہ علومِ دینیہ کے جدید انداز میں وضاحت سے آج کے مسلمان کا ایمان زیادہ پختہ اور مضبوط ہو۔ یہ آج کا مسلمان وہی ہے جو جدید تعلیم سے آراستہ ہے اور جسے ہمارے قدامت پسند ملا تحقیر سے "مغرب زدہ" کے نام سے پکارتے ہیں۔

مزید برآں اقبال فقہ یا شریعتِ اسلامیہ کی تدوینِ نو آج کی ضروریات کے مطابق کرنا چاہتے ہیں ان کے نزدیک اسلام میں صرف عبادات ہی قانونِ تغیر سے مبرا ہیں کیونکہ ان کا تعلق حقوق اللہ سے ہے۔ لیکن معاملات کا تعلق چونکہ حقوق العباد سے ہے، اس لیے وہ سب کے سب قانونِ تغیر کے پابند ہیں اور انھیں مسلسل اجتہاد کے ذریعہ وقت کے جدید تقاضوں کے مطابق ڈھالتے رہنے کی ضرورت ہے۔ پس

وہ ہندستانی مسلمانوں کو یہی مشورہ دیتے ہیں کہ وہ معاملات کی حد تک لکیر کا فقیر نہ بنیں اور کم علم ملّا کے ذریعہ اپنا استحصال نہ کرائیں۔ وہ ان کی توجہ مسلم سیاست و ثقافت کے فروعی مسائل یا راسیمگی پھیلانے والی تحریروں کی ہٹا کر بنیادی مسائل اور سنجیدہ تحریروں کی طرف مبذول کرانا چاہتے ہیں۔

پس افکار اقبال کی روشنی میں ہندستان میں جدید تعلیم کی توسیع کے لیے کوئی تحریک نہیں چلائی جا سکتی؟ کیا یہ ممکن نہیں کہ مسلم ہند کے دینی مدارس یا دنیاوی مدارس ایک ہو جائیں یعنی علی گڑھ اور ندوۃ ندوۃ العلوم کی دوئی کا خاتمہ کر کے مسلمان وحدت کے اصول کو صحیح معنوں میں عملی طور پر اپنا لیں؟ مثلاً تعلیم کے میدان میں "درس نظامی" محض ایک قدیم لائحۂ عمل ہے۔ اس کا تعلق عبادات سے نہیں معاملات سے ہے۔ کیا آج کی ضروریات کو مدِ نظر رکھتے ہوئے اس میں تبدیلیاں نہیں کی جا سکتیں۔ مسلمانوں کے شخصی قانون کے کئی پہلو ایسے ہیں جو وقت کے جدید تقاضوں کے مطابق طالبِ اصلاح ہیں۔ یہ اصلاح دو طریقوں سے ہوتی چلی آئی ہے۔ ایک طریق کار تو عدالت کے فیصلے ہیں۔ مثلاً پاکستان میں عدالت کے فیصلوں کے ذریعے ہی مسلم عورت کے خلع کا حق اب مسلم مرد کے طلاق کے حق کے برابر قرار دیا جا چکا ہے۔ دوسرا طریق کار قانون سازی کے ذریعہ ہے۔ یعنی علماء پر مشتمل ایسا کمیشن مقرر کیا جائے جو مختلف قانونی امور کے متعلق اپنی سفارشات حکومت کو پیش کرے تاکہ شخصی قانون کے بارے میں ان سفارشات کی روشنی میں نئی اصلاحی قانون سازی کی جا سکے، لیکن قانونی لڑائی عدالت سے باہر لڑنا اور وہ بھی ایسے اکاڑی پن کے ساتھ لڑنا کہ دوسروں پر یہ تاثر مرتب ہو کہ مسلمانوں کے نزدیک عدالتی فیصلے کی کوئی اہمیت نہیں۔ دانشمندی نہیں بلکہ مسلمانوں کو سیاسی و ثقافتی خودکشی کے لیے مجبور کرنا ہے۔

بہر حال جس طرح پاکستان میں مختلف وجوہ کی بنا پر فکر اقبال کے احیاء کی ضرورت ہے اسی طرح ہندستان کے مسلمانوں کیلئے بھی فکر اقبال کی ایسی تعبیر اور تشریح کی فرصت ہے جو عام فہم ہو، جس کی ترسیل مسلم عوام تک ہو سکے اور وہ اس سے استفادہ کر سکیں۔

آخر میں مولانا آزاد ریسرچ اینڈ ایجوکیشنل فاؤنڈیشن کا ممنون ہوں کہ اس ادارے کے ارباب بست و کشاد نے مسلمانانِ ہند کی توجہ غیر اہم اور فروعی مسائل سے ہٹانے کا تہیہ کر رکھا ہے اور اسی ضمن میں انھوں نے اقبال کے خطیاتِ مدارس ایسے سنجیدہ موضوع سے متعلق میرے موضوع کو اشاعت کے قابل سمجھا ہے۔

— روزنامہ "قومی آواز" نئی دہلی۔ ۲۹ جون ۱۹۹۲ء ● ●

اطہر فاروقی

ڈاکٹر جسٹس جاوید اقبال سے خصوصی انٹرویو

سیاسی عدم استحکام کے تابع پاکستان کا مستقبل

آپ کے سوال میں پاکستان کی صورتحال کی جو مایوس کن مجموعی عکاسی کی گئی ہے وہ صحیح نہیں ہے۔ آج دنیا کا ہر ملک نسلی تنازعات اور علاقائی نوعیت کے مختلف مسائل سے دوچار ہے۔ یہ افسوسناک بات ہے۔ کہ پاکستان کے قیام کے بعد سے ہی ہندوستان میں اس خیال کو فروغ حاصل ہوتا رہا ہے کہ پاکستان کو بالآخر پارہ پارہ ہو جانا ہے جبکہ پاکستان سیاسی اور اقتصادی اعتبار سے ایک ترقی پذیر ملک ہے اور یہاں کے عوام کا معیار زندگی جنوبی ایشیا کے دیگر ممالک کے عوام سے نسبتاً بہتر ہے۔

پاکستانی عوام کے ذہنوں میں آج بھی یہ خیال جاگزیں ہے۔ پاکستان کی تقسیم کی ذمّے داری ہندستان پر ہے، جس نے اس کی جغرافیائی ناہمواریوں کا فائدہ فوجی مداخلت کے ذریعے اٹھا کر اسے تقسیم کرا دیا جہاں تک پاکستان میں لاء اینڈ آرڈر کی خراب صورتحال، سیاسین میں بڑھتی ہوئی بدعنوانیوں اور کلاشنکوف کلچر کا تعلق ہے تو پاکستان کے ہمسایہ ممالک کو بھی یہ فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ ان مسائل کا تعلق ہے۔ بحیثیت مجموعی ان کے حالات بھی بہت بہتر نہیں ہیں پاکستان کے ان مسائل کے اہم اسباب میں آبادی کا تیزی سے بڑھتا ہوا دباؤ، سیاسی عدم تحمل، اقتصادی ناہمواری اور تشدد کے بڑھتے ہوئے رجحانات وغیرہ سر فہرست ہیں۔ سیاست پر تشدد کی بالادستی جمہوری طرز سیاست کے لیے نیک فال نہیں۔ ہم آج جس ماحول میں زندہ ہیں اس میں نہ صرف ہر لمحہ تغیر اور تبدیلی کا عمل جاری ہے بلکہ تبدیلی کی رفتار تعجب خیز حد تک تیز ہے، جس کے پیش نظر مستقبل کے بارے میں کوئی پیش گوئی ممکن نہیں۔

سندھ میں فوجی آپریشن اور اس کے اثرات مابعد :

س : سندھ میں لاء اینڈ آرڈر کی جو بدترین صورتحال ہے اس کے بارے میں آپ کا تجزیہ کیا

ہے؟ اور موجودہ فوجی آپریشن سے ملک کے مستقبل پر کیا اثرات مرتب ہوں گے؟

ج: سندھ کی صورتحال کافی پیچیدہ ہے مگر تہہ نشین کارفرما عوامل کا جائزہ لیے بغیر سندھ کی صورتحال کو سمجھنا کافی مشکل کام ہے۔ سندھ میں مہاجرین اور سندھیوں کے درمیان اختلافات بڑھتے بڑھتے مستقل تنازعے کی شکل اختیار کر گئے ہیں۔ سندھ میں نسلی بنیادوں پر تنازعہ کو ابھی تک نہیں۔ وہاں پنجابی، پختون اور دوسرے فرقوں کے درمیان نسلی بنیادوں پر محاذ آرائی کا مستقل سلسلہ ہمیشہ جاری رہتا ہے سندھی دانشور طبقے بھی مختلف مدعوں پر باہمی انتشار کے نتیجے میں برسرِ جنگ رہتے ہیں۔ سندھیوں کے درمیان فساد کی سب سے بڑی جڑ جئے سندھ ہے جس کی حمایت اور مخالفت کے مدعوں پر سندھی آپس میں ہی برسرِ جنگ رہتے ہیں ایران کے حامی اور مخالف گروہوں کے درمیان تصادم بھی وقتاً فوقتاً کراچی کو معرکہ کربلا بناتا رہتا ہے۔ ہندستان بھی سندھ کی آگ میں گھی ڈالنے کے عمل پر مسلسل کمربستہ رہتا ہے۔ رہی سہی کسر افغانستان کی جنگ کے نتیجے میں کراچی پہنچنے والے جدید ترین ہتھیاروں کی ریل پیل نے پوری کر دی اور ہر طرح کے بدترین جرائم کے لیے معروف سندھ کی حیثیت ایک ایسی دلدل کی ہے جس میں پاکستان کی ہر حکومت پسپا ہو کر رہ جاتی ہے۔

دراصل آئی۔ جے۔ آئی مختلف سیاسی جماعتوں کے انتخابی اتحاد کے نتیجے میں وجود میں آئی تھی۔ اس کا شیرازہ بکھر جانا افسوسناک بات ہے۔ مسلم لیگ جیسی بڑی جماعت کے متعدد ٹکڑے ہو چکے ہیں۔ میرے خیال میں مسلم لیگ کے بکھراؤ کا بڑا سبب ضیاء الحق کے اپنے سیاسی اقتدار کے تسلسل کے لیے اپنائے جانے والے منافقانہ حربے اور اسلام کے تئیں اختیار کی گئی (کنوینشن اپروچ) تھی۔ مسلم لیگ کے مستقبل کے لیے ضروری ہے کہ اقبال اور جناح کے ان نظریات کی روشنی میں اس تنظیم جدید کی جائے جو پاکستان کو ایسی جدید فلاحی اور اسلامی ریاست بنانا چاہتے تھے، جہاں صحیح معنوں میں جمہوریت ہو۔ ضیاء کی موت اور ان کے گیارہ سالہ آمرانہ دورِ حکومت کے بعد پاکستان میں جمہوریت کی بحالی عمل میں آئی تھی۔ یوں جمہوری حکومت کے قیام کے باوجود ابھی ایک طرح سے جمہوریت کا عالم طفلی و ناتوانی ہے۔ جمہوریت کے قیام اور مستحکم بنیادوں کے لیے ضروری ہے کہ جمہوری ادارے مضبوط ہوں اور جمہوری روایات طاقتور، تحمل اور رواداری کو سیاسی جماعتوں اور خود سیاستدانوں کے مزاج کا حصہ بننے میں وقت لگے گا اور یہ تب تک ممکن نہیں ہوگا جب تک بار بار اور مختلف سطحوں پر انتخابات منعقد نہ ہوں اور جمہوری مزاج پاکستانی معاشرے کا قومی مزاج نہ بن جائے۔ "جو ہمارے ساتھ نہیں وہ ہمارا دشمن ہے" کا موجودہ سیاسی رویہ جمہوری نہیں بلکہ طویل فوجی آمریت کی باقیات ہے۔

مسلم اساس پرستی کا موجودہ فروغ وقتی ہے اور مخصوص حالات کے نتیجے میں کوئی مستحکم صورت اختیار نہیں کر پائے گا۔ خود افغانستان اور وسط ایشیا کی نئی ریاستوں کی زندگی میں مسلم اساس پرستی کو کوئی دیرپا حیثیت حاصل ہونے کے امکانات مجھے نظر نہیں آتے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ سنٹرل ایشیا کی نئی مسلم ریاستیں اپنے لیے ایک اسلامی (یا مسلم) ماڈل کی تلاش میں ہیں۔ ان کے پیش نظر اس وقت سعودی عربیہ، ایران، پاکستان کے ماڈل ہیں۔ سنٹرل ایشیا کی مسلم ریاستوں کی لیڈر شپ کا مجموعی رویہ جدید اسلامی فکر پر مبنی ہے۔ اس لیے وہاں میرے خیال میں ترکی اور پاکستان میں سے کسی ایک ماڈل کو اختیار کیا جائے گا۔

آج کسی کے لیے وثوق سے یہ کہنا ممکن نہیں کہ اس وقت امریکہ کا بڑا پٹھو کون ہے۔ ہندستان یا پاکستان؟ پوسٹ کولڈ وار ورلڈ میں امریکہ یونی پولر ورلڈ میں واحد سپر طاقت ہے اور نیو ورلڈ آرڈر میں برصغیر ہندستان/پاکستان میں اس کی کوشش ایسا منظر نامہ تیار کرنے کی ہے جو اس کی خواہشات کے مطابق اور اس کے مفادات کے حصول میں معاون ہو۔ پاکستان کو امریکی امداد کافی کم ہو چکی ہے اور ہم تیزی سے خود مختاری کی معیشت کے قیام کی طرف بڑھ رہے ہیں۔ اس خود مختار معیشت کا قیام ہماری قومی کردار میں بلندی کا غماز ہوگا۔

مسئلہ کشمیر اور پاکستان کا موقف :

کشمیر کے بارے میں پاکستان کے موقف میں اہم بات یہی ہے کہ اگر ہم ان کی کوئی مدد کر سکتے ہیں تو وہ صرف سیاسی یا اخلاقی بنیادوں پر کی جا سکتی ہے۔ اخلاقی طور پر مدد اس اعتبار سے کہ باہر کی دنیا کے علم میں یہ بات لائی جائے کہ وہاں حقوق انسانی پامال کیے جا رہے ہیں۔ خواہ وہ یو۔این۔او کا ادارہ ہو یا مغربی ممالک ہوں یا جہاں جہاں بھی پاکستان اپنا اثر و رسوخ استعمال کر سکتا ہے اور جہاں جہاں بھی جس پلیٹ فارم پر وہ اس مسئلے کو اٹھا سکتا ہے اسے اٹھانا چاہیے۔ پاکستان میں اس مسئلے کیلئے کافی بیداری ہے مگر جہاں تک ملٹری کی مدد کا الزام ہے تو وہ پاکستان کیلئے موجودہ حالات میں ممکن نہیں ہے۔ ہماری اس قسم کی پوزیشن ہی نہیں ہے۔ ساری سرحد پر تو "MAN TOMAN ANDF XCE TO FACE" ہندستانی افواج کھڑی ہیں تو پھر کس طرح ہماری ملٹری کشمیری حریت پسندوں کی مدد کر سکتی ہے۔ جب سے اس علاقے میں افغانستان کا مسئلہ ابھرا ہے اور اس نے شدت اختیار کی ہے تو اس حقیقت کا اعتراف کرنا پڑے گا کہ اس سارے علاقے میں ہتھیار پھیل گئے ہیں۔ ملک بھر میں اسلحے کی افراط ہو گئی ہے جو ظاہر ہے کہ ملک کے لیے نقصان دہ ہے۔

افغانستان میں اپنے بھائیوں کی مدد کی۔ ہمیں بڑی قیمت ادا کرنی پڑ رہی ہے۔ کیا آپ یقین کر سکتے ہیں کہ روس کی مداخلت کی وجہ سے پاکستان میں کتنی کلاشنکوفیں آ گئی ہیں؟ شاید کوئی یہ تعداد شمار نہیں کر سکتا۔ پاکستانی کلچر کو اب باقاعدہ کلاشنکوف کلچر کہا جانے لگا ہے۔ ہندوستان والے شکایت کرتے ہیں کہ پاکستانی لوگ سکھوں اور کشمیریوں کی مدد کرتے ہیں جبکہ ہمارے یہاں صورت حال یہ ہے کہ آپ صوبہ سرحد میں چلے جائیں وہاں آپ کو ٹھیلوں پر کلاشنکوف بکتی مل جائیں گی۔ ہر کوئی وہاں سے جا کر خرید لاتا ہے۔ جس طرح اور چیزیں سمگل ہوتی ہیں، اسی طرح ہتھیار بھی سمگل ہوتے ہیں، لیکن یہ کہنا کہ پاکستان انتہا پسندوں کو ہتھیار دے رہا ہے، غلط ہے۔ پاکستان ان کو کیسے دے گا؟ پاکستان تو خود ہتھیاروں سے چھٹکارہ حاصل کرنا چاہتا ہے، اور یہ کلاشنکوف کلچر پاکستان کے لیے ایسا درد سر ہے جو کبھی بھی کسی لاعلاج بیماری کا پیش خیمہ ثابت ہو سکتا ہے۔

(نوائے وقت، ۱۰ اگست ۱۹۹۲ء) ●●

اطہر فاروقی

ڈاکٹر جسٹس جاوید اقبال سے خصوصی انٹرویو

فکر نو کے بغیر زمانے میں ترقی ممکن نہیں

میں یہ تو نہیں کہہ سکتا کہ شریعت بل مکمل طور پر ضیاء الحق صاحب کے نظریات کی توسیع مزید کی نوعیت رکھتا ہے کیونکہ ضیاء الحق صاحب کے اپنے نظریات تھے ہی کہاں؟ انھوں نے اپنے ہر مفاد کے حصول کے لئے ملاؤں کو آگے کیا اور ایسا اس لیے کیا تاکہ کوئی مسلمان خوف خدا سے ان کے خلاف جرأت لب کشائی نہ کرے۔ وہ اس میں پوری طرح کامیاب بھی رہے اور ان کے ہر سیاسی ہتھکنڈے کو ہمارے علماء حرف حق کی سند عطا کرتے رہے۔ ہم لوگ "ملٹی کلچر" اور "ملٹی سیکشنل" سوسائٹی میں رہتے ہیں لیکن اگر کوئی ایسا بل نافذ ہوتا ہو فرقہ وارانہ ہے تو پھر یہ یقینی عمل ہے کہ برسر اقتدار جماعت کو اس سے خواہ کتنے ہی فائدے کیوں نہ ہوں ملک مزید پیچھے کی طرف جائے گا۔ موجودہ شریعت بل میں جن باتوں پر زور دیا گیا ہے ان کا اقبال یا جناح سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ وہ سب سیاسی ہتھکنڈے ہیں۔ اس ضمن میں میرا ایک طویل انگریزی مضمون شائع ہو چکا ہے۔ اس مضمون کا فارسی ترجمہ ایران سے بھی شائع ہوا ہے:

"HOW SHOULD WE PROCEED TO THE ISLAMISATION IN THE LIGHT OF **IQBAL'S** AND **JINNAH'S** IDEALS."

کے عنوان سے یہ مضمون پہلے پہل "ڈان" میں شائع ہوا ہے۔ اس مضمون میں یہی سوال اٹھایا ہے کہ کیا یہ شریعت بل اس مقالہ کے مطابق ہے جو نظریۂ پاکستان کی اساس ہے اور اس مملکت کے قیام کے وقت اس کے بانی محمد علی جناح اور بانی اول علامہ اقبال نے جس پر زور دیا ہے۔

اس فیصلے کے ملکی معیشت پر اثرات کے بارے میں ابھی کوئی قطعی بات کہنا ممکن نہیں ہے۔ مگر اس فیصلے نے پاکستانی سپریم کورٹ کے اختیارات پر سوالیہ نشان لگا دیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ ملک کی اعلیٰ ترین عدالت کون سی ہے؟ سپریم کورٹ یا فیڈرل شریعت کورٹ میں سے کس کو قرآن اور سنت کی تشریح

کرنے کا کلی اور قطعی اختیار حاصل ہے؟ یہ سوال اس فیصلے کے بعد بہت اہمیت اختیار کر گیا ہے۔

علامہ شبلی، علامہ اقبال اور دیگر مجتہدین نے بنک کے سود کو ناجائز قرار دیتے ہوئے اور جائز قرار دیا ہے کیونکہ یہ سود بنک میں جمع کی گئی رقم پر منافع کا حصہ ہے۔ آج اگر کوئی بھی حکومت ایسا نظام متعارف کرا سکے تو یہ ایک عظیم کارنامہ ہوگا۔ مگر مسئلہ یہ ہے کہ جو علماء بنک کے سود کو ناجائز قرار دیتے ہیں وہ اس کا کوئی اسلامی متبادل نہیں بتاتے۔ ظاہر ہے کہ مسئلہ اس طرح سے مزید پیچیدہ ہوگا۔

سعودی عرب میں جو بینکنگ سسٹم ہے وہ بھی بظاہر سود سے پاک ہے اور اصولاً اپنے منافع میں اپنے کھاتے دار کو شریک کرتا ہے مگر چونکہ سعودی بنک کھاٹے میں نہیں جاتے اور نتیجتاً کبھی کھاتے داروں کو اپنی جمع شدہ رقم میں سے خسارہ ادا نہیں کرنا پڑا۔ اس لیے اس منافع کو بھی ربا نہیں کہا جا سکتا۔

ضیاء الحق نے اسلام کا جو استحصال کیا اس کا یہ سبب ہے کہ عوام کی اس نعرے سے رہی سہی دلچسپی بھی ختم ہو گئی ہے۔ قائد اعظم یا اقبال نے اسلامی ریاست کا جو تصور پیش کیا تھا ضیاء الحق کے نظام مصطفیٰ کے سیاسی نعرے سے وہ تصور براہ راست متصادم ہوتا تھا۔ ضیاء الحق صاحب نے یہاں جس طرح بھی اسلام کا نفاذ کیا تھا اس کی بنیاد صرف یہ تھی کہ وہ ہر قیمت پر اپنی حکومت کا جواز چاہتے تھے۔ اسی مقصد کے پیش نظر اور اپنے مفادات کے مطابق انہوں نے اسلام کا استحصال کیا۔ آپ کو معلوم ہی ہے کہ ضیاء صاحب کی زندگی میں بھی میں ہمیشہ یہ اعتراض کرتا رہا ہوں کہ وہ جو کچھ کر رہے ہیں یا اسلام کے جس نظام کے نفاذ کی وہ بات کرتے ہیں وہ اسلام نہیں بلکہ منافقت ہے اور اب جس شریعت بل کا نعرہ لگایا جا رہا ہے، موجودہ حکومت نے جسے انتخابی ہتھکنڈے کے طور پر استعمال کیا، وہ بھی اس راستے سے ہٹ کر ہے جو جناح اور اقبال نے پاکستان کے لیے تجویز کیا تھا۔

افغانستان کے مسئلے میں تو آج تمام دنیا یہ تسلیم کرتی ہے کہ روس کی مداخلت قطعاً غلط تھی۔ خود روسی عوام نے اپنی حکومت کے اس فیصلے کو مسترد کر دیا ہے۔ ضیاء الحق کی افغانستان پالیسی کے بعض پہلوؤں سے مجھے اختلاف ہے لیکن روسی فوج کے وہاں پہنچ جانے کے بعد پاکستان جیسے ہمسایہ ملک کیلئے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنے تحفظ کے تمام اقدام کرے ورنہ تو یہ فوجیں خود پاکستان کے لیے ایک بڑا خطرہ تھیں۔ ضیاء الحق کی افغان پالیسی کو ملک کے اندرونی حالات بھی مضبوط کر رہے تھے۔ ایک حاکم یا ضیاء الحق جیسے مطلق العنان حاکم کے بعض رویوں پر آپ معترض ہو سکتے ہیں لیکن اگر ایماندارانہ رخ اختیار کریں تو آپ آخر یہی کہیں گے

کران کی افغان پالیسی پاکستان کے تناظر میں درست بھی تھی اگر کوئی اور حکومت ہوتی تو اس کو بھی وہی پالیسی اختیار کرنا پڑتی کیونکہ یہ اس وقت ملک کے مفاد میں تھا۔

آپ کی یہ بات بہت حد تک صحیح ہے اور اس طرح کے تضادات پر ضیاء الحق صاحب کو ہم ہدف تنقید بناتے ہیں۔ اس وقت انھوں نے مصلحت کے تحت یہ کہہ دیا تھا کہ اگر ہندستان میں مسلم کش فسادات میں مسلمانوں کا قتل عام کیا جاتا ہے تو یہ ہندستان کا اندرونی معاملہ ہے۔ آپ کو یہ فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ اس وقت ہندستان میں بھی امریکی لابی والی جنتا حکومت برسر اقتدار تھی۔ جب جب دنیا میں کسی طبقے پر مظالم ہوتے ہیں تو حقوق انسانی کی بنیاد پر مغرب میں شور مچ جاتا ہے اور جب ہندستان میں کوئی مسلمان مرتا ہے تو انسانی حقوق کے ان نام نہاد علم برداروں کے کانوں پر جوں تک نہیں رینگتی۔ فرض کیجیے اگر ہندستانی مسلمانوں کی بجائے یہ صورت ہندستانی عیسائی کے ساتھ درپیش ہو یا مشرقی یورپ میں ایسا کچھ ہو تو وہ بلبلا اٹھیں گے اور کہیں گے کہ حقوق انسانی کی پامالی جاری ہے۔ آج جس دنیا میں آپ بیدار ہیں، حقوق انسانی کے متعلق بیداری ہر جگہ پر ہے تو اگر ہندستان میں حقوق انسانی کی پامالی ہوتی ہے، خواہ فرقہ وارانہ فسادات میں مسلمانوں کی قتل و غارت گری کی صورت میں ہو یا سکھوں کی قتل و غارت گری کی صورت میں، کشمیریوں کی قتل و غارت گری اور ان پر عرصۂ حیات تنگ کرنے کی صورت میں ہو یا بابری مسجد کے نام پر مسلم نسل کشی ہو، تو یہ یقینی امر ہے کہ یہ صرف اور صرف حقوق انسانی کی پامالی ہے اور ہر بیدار ضمیر شخص کو اس کا احساس ہونا چاہیے۔ بیدار ضمیر کی نہ سبجکٹیو ہوتی ہے اور نہ ریلیٹو۔ خدا جانے ہمیں کیا ہوتا جا رہا ہے۔ بابری مسجد کے تنازعے پر مسلمانوں کے قتل عام سے متعلق میرا یہ سوال ہندستان کے سیکولر لوگوں اور دانشوروں سے بھی ہے کہ جب ہندستان میں مسلمانوں کو قتل کیا جائے تو وہ ہندستان کا اندرونی معاملہ ہے اور جب آپ دلائی لاما کو پناہ دیں تو وہ حقوق انسانی کے تحت آتا ہے۔ یہ قطعی دوغلی پالیسی اور منافقانہ ہے۔ ہم تبت پر چین کے غاصبانہ قبضے کی مذمت کرتے ہیں اور اسے حقوق انسانی کی پامالی کا معاملہ سمجھتے ہیں مگر ہندستان میں مسلمانوں کے ساتھ جو کچھ ہو رہا ہے اسے ہندستان کا اندرونی معاملہ کہہ کر نظر انداز کرنا بھی بد دیانتی ہے اور اس سلسلے میں ہندستانی دانشوروں کا کردار بے حد مایوس کن اور منافقانہ اور ہندستانی پریس اور صحافی بھی اس سے مستثنیٰ نہیں ہیں۔ میں پر زور تائید کرتا ہوں کہ ہندستانی مسلمانوں کے قتل عام اور ان کی نسل کشی کے معاملے پر ضیاء الحق کو بھی سخت ترین احتجاج کرنا چاہیے تھا اور موجودہ حکومت کو بھی خاموش نہیں رہنا چاہیے۔

بحیثیت انسان ضیاءالحق بہت اچھے آدمی تھے۔ ان کی ذاتی زندگی ایک متقی انسان کی بہترین زندگی تھی جس پر وہ عمر بھر کاربند رہے مگر ان کا سیاسی مسلک ایک ایسے آمر کا تھا جس نے اپنے اقتدار کے تسلسل کے لیے ہر حربہ روا رکھا۔ اس میں اسلام کا انتہادرجے کا استحصال بھی شامل ہے۔ میں نے ان کی زندگی میں بہت بار یہ بات کہی اور کھلے عام کہی کہ وہ اسلام کے نام پر جو کچھ کر رہے ہیں وہ منافقت کے علاوہ کچھ نہیں۔ ایک گھاگھ سیاستدان کی طرح وہ اچھی طرح جانتے تھے کہ ان کے ہر سیاسی عمل کا تعلق استحصال اسلام سے ہے۔ ایک مرتبہ انھوں نے مجھے ایک جلسے میں خصوصی طور پر فون کرکے بلایا جس میں قوم کے سب سے اہم مسئلے پر گفتگو کرنا تھی۔ میں نے اپنی تقریر میں ان کے اسی رویے کو حرف تنقید بنایا۔ جلسے میں موجود ملا تو سیخ پا ہو گئے مگر ضیاءالحق نے اس کا برا نہ مانا اور نہ میری تنقید پر انھیں غصہ آیا۔ بس انھوں نے قدامت پسندوں کو خوش کرنے کیلئے یہ کہہ دیا کہ آپ مطمئن رہیں، جاوید اقبال صاحب جو کچھ کہہ رہے ہیں میں ایسا کچھ نہیں کروں گا۔ ضیاءالحق کی بحیثیت سیاستدان بڑی کامیابی ان کے مزاج کا اعتدال تھا۔ ایک مرتبہ وہ کالج کے کانووکیشن میں مہمان خصوصی تھے۔ مجھے دیکھ کر انھوں نے قدرے بلند آواز میں طالبات سے خطاب کرتے ہوئے کہا کہ وہ کوئی پاگل ملا نہیں ہیں جو مخلوط تعلیم اور لڑکیوں کے لیے جاب اور ریذیڈنٹ تعلیم کی مخالفت کریں۔ پھر کہنے لگے کہ میری لڑکی خود ڈاکٹر ہے، جاب کرتی ہے اور اس کی آمدنی گھر میں خوشحالی کا باعث ہے۔ وہ خوب جانتے تھے کہ وقت کی رفتار کو پیچھے کی طرف نہیں موڑا جا سکتا۔ جدید رجحانات اور وقت کے تقاضوں کو بھی وہ خوب سمجھتے تھے مگر اسلام کا استحصال کرتے رہنا ان کی مجبوری تھی۔ کوئی سیاستدان کتنا ہی روشن خیال کیوں نہ ہو سیاسی دھارے کا رخ ایک دم نہیں موڑ سکتا۔ ضیاءالحق جن تعلیمی اداروں کے تعلیم یافتہ تھے۔ ان میں آج بھی ہندوستان کا عام مسلمان اپنے بچوں کو تعلیم حاصل کرنے نہیں بھیجے گا کہ وہ عیسائی نہ ہو جائے۔ قدامت پرستی اور تعلیمی پسماندگی کی زنجیروں کا دائرہ آج بھی مسلمان کے گرد بہت سخت اور تنگ ہے۔ مگر ضیاءالحق نے اس زمانے میں عیسائی مشن کے اداروں میں تعلیم حاصل کی جب عام مسلمان کے نزدیک وہاں حصول تعلیم کا لازمی نتیجہ عیسائی ہو جانا تھا۔ ظاہر ہے کہ یہ ایسا مفروضہ تھا جو صرف ذہنی دیوالیہ پن کی علامت ہو سکتا ہے اور قدامت پرستوں نے مسلمان کو اس راستے پر ڈال دیا تھا۔ سرسید کی تحریک کامیاب تو ہو چکی تھی، انگریزی تعلیم کا ادارہ مسلم یونیورسٹی بھی موجود تھا مگر اس سے صرف جاگیردار اور زمیندار طبقہ ہی فیض یاب ہو رہا تھا۔ یوپی اور پنجاب وغیرہ کا مسلمان تعلیمی طور پر اتنا ہی پسماندہ تھا جتنا آج ہے۔ میں نے

سنا ہے کہ یوپی میں تو حالات آج بھی بہت نہیں بدلے ہیں۔

میں اس بات سے مکمل اتفاق کرتا ہوں کہ دو قومی نظریئے کے بانی اوّل سر سیّد ہیں۔ سر سید ایک ایسی شخصیت تھے جن کا تعلق ہمارے ریفارمسٹ اسکول سے ہے۔ انھوں نے ہی سب سے پہلے یہ محسوس کیا کہ مغرب میں جمہوریت کا جو اصول ہے اس کا اطلاق برصغیر میں مغرب کے طرز پر من و عن نہیں ہو سکتا۔ اپنی ایک تقریر میں انھوں نے یہ واضح کیا ہے کہ ہندو اور مسلمان دو قومیں ہیں۔ اگر یہاں جمہوریت نافذ کرنا ہے تو اس کی صورت مغرب سے مختلف ہوگی اور یہ اصول اسی صورت میں قابل قبول ہو سکتا ہے جب ہندو اور مسلمان آپس میں آدھی آدھی نشستیں تقسیم کر لیں اور ظاہر ہے کہ یہ بات ہندوستان کے ہندو آبادی کو قابل قبول نہیں ہو سکتی تھی۔ سر سید ہی نے مسلمانوں کو کانگریس میں شامل ہونے سے منع کیا۔ جس کے سبب لوگ انھیں آج تک انگریزوں کا پٹھو کہتے ہیں کہ انھوں نے مسلمانوں کو تحریک آزادی میں شامل ہونے سے روکا۔ سر سیّد کے اس اقدام کا فائدہ تحریک پاکستان کو ہوا۔ سر سید کی تحریک سے متعلق علامہ اقبال کا ایک خط ہے جس میں انھوں نے لکھا ہے کہ جہاں تک سر سید کی تحریک کا تعلق ہے تو اس نے ایشیا میں مسلمانوں کے لیے جو کارہائے نمایاں انجام دیے ان کا ابھی تک کسی نے صحیح اندازہ نہیں کیا ہے اور اگر اس کے ثمرات کا کسی کو صحیح اندازہ ہے تو وہ صرف میں ہوں۔ بظاہر تو علامہ نے یہ عجیب و غریب بات کہی ہے لیکن اگر ہم غور کریں تو اندازہ ہوتا ہے کہ علامہ یہ کہہ رہے ہیں کہ مسلم مملکت کے قیام کا سارا تصور میں نے سر سید ہی سے لیا ہے۔ یعنی یہ ان ہی کا لگایا ہوا پودا ہے اور آج تک دوسروں کو اس کا صحیح احساس و ادراک نہیں ہوا۔ اس کا احساس صرف مجھے ہوا ہے۔ یعنی مسلم قومیت کا جو تصور سر سید نے دیا تھا اقبال نے اسی تصور کو آگے بڑھا کر یہ کہا کہ مسلمانوں کو حق خود ارادیت دیا جائے اور ظاہر ہے کہ ہندوستان میں یہ نظریہ کسی قیمت پر بھی قابل قبول نہیں ہو سکتا تھا۔ مثلاً اگر ہندوستان میں چار سو نشستیں ہوتیں تو ان میں سے دو سو مسلمانوں کی ہوتیں اور دو سو ہندو رکھتے اور الگ الگ الیکٹورل ہوتے تو صحیح طور پر پاور کی تقسیم ہو جاتی۔ لیکن یہ فارمولا کانگریس کے لیے قابل قبول نہیں تھا۔ دراصل ان کا اصول یہ تھا کہ یہی اکثریت کا اصول (حکم؟) چلے گا، تم لوگ اقلیت میں ہو تمہیں کس طرح مساوی حقوق دیے جا سکتے ہیں اور ظاہر ہے کہ ہندوؤں کی اس ذہنیت کا سرچشمہ ان کی وہ روایت ہے جس میں کسی اقلیت کے حقوق کو تسلیم نہیں کیا جاتا۔ حال ہی میں ہندوستان میں پسماندہ طبقات اور نچلی ذات کے لوگوں کو نوکریوں میں ریزرویشن کے خلاف اعلیٰ ذات کے ہندوؤں کی خود سوزی اور احتجاج بھی اسی ذہنیت کا غماز تھا جس نے ماضی میں بھی مسلمانوں کو ان کے حقوق

کی پامالی کے خلاف کمر بستہ کیا اور یا پاکستان کا قیام عمل میں آیا۔ تاریخ کے گہرے مطالعے کے بغیر قیام پاکستان کا پس منظر ذرا مشکل ہی سے سمجھ میں آتا ہے۔ ظاہر ہے کہ وہ قوم اقلیت ہو ہی نہیں سکتی جس کی مخصوص خطوں میں اکثریت ہو:

"THAT IS NOT THE CONCEPT OF MINORITY IN THE STRICT SENSE OF THE TERM THAT IS ALMOST A NATION."

میں آپ کی اس بات کو تو بالکل تسلیم نہیں کروں گا۔ یہ فیصلہ ان مخصوص حالت میں بالکل صحیح تھا مسلم لیگ کی اس وقت کوشش یہی تھی کہ جو کچھ بھی مل رہا ہے اسے لے لیا جائے، کانگریس کی نیت خراب ہو چکی تھی، آخر آخر تو گاندھی جی ہی کارنر کر دیے گئے تھے۔ نہرو اور پٹیل کانگریس پر چھا گئے تھے اور ہر فیصلے میں نہرو کا فیصلہ کن دخل تھا۔ جس کے لیے انھوں نے ہر حربہ استعمال کیا۔ فرض کیجیے اگر پاکستان نہ بنتا تو کیا بابری مسجد جیسے واقعات سے تمام برصغیر کے مسلمان متاثر نہ ہوتے؟ مسلمانوں کی نسل کشی کی جو کوششیں ہندستان میں کی جا رہی ہیں وہ اس تمام خطے میں نہ ہوتیں؟ کشمیری مسلمانوں پر جو مظالم ہو رہے ہیں کیا ایسے مظالم تمام مسلمانوں پر نہ ہوتے؟ حالانکہ کشمیر میں مسلمانوں کی اکثریت ہے مگر وہاں ہونے والے مظالم نے انسانیت سوزی کی تمام گذشتہ داستانوں کو پشیمان کر دیا ہے۔ کیا ہندو یہاں کے مسلمانوں پر بھی اسی طرح ظلم نہ ڈھاتا جس طرح کشمیر پر ڈھا رہا ہے؟ اس وقت تو اپنی فوج بھی ہماری نہیں تھی، ہم کچھ بھی نہیں کر سکتے تھے۔ ہم اسی طرح بے بس اور بے یار و مددگار ہوتے جیسے اس وقت ہندستان میں مسلمان ہیں۔ اس لیے جو کچھ مل گیا اس پر اکتفا کرنا ٹھیک تھا۔ میں تو سمجھتا ہوں کہ یہاں جو مسلمان آگئے ہیں انھیں اور ان کے آئندہ نسلوں کو قائد اعظم کا شکر گذار ہونا چاہیے کہ انھوں نے کم از کم انھیں تو بچا لیا۔

پاکستان کا قیام ایک جمہوری عمل تھا۔ اس میں مشرقی بنگال کے لوگوں کو یہ چوائس دی گئی تھی کہ اگر آپ کو فیڈریشن آف پاکستان میں شامل ہونا ہے تو آپ کو اس کی آزادی ہے۔ انھوں نے کہا ٹھیک ہے ہم شامل ہوں گے یعنی مشرقی بنگال اپنی مرضی سے پاکستان میں شامل ہوا تھا اور یہی خواہش حیدرآباد نے ظاہر کی تھی۔ جس پر پولیس ایکشن کے ذریعے غیر دیانتدارانہ طریقے سے ہندستان نے قبضہ کر لیا، اور یہی بد دیانتی وہ کشمیر میں دکھا رہا ہے۔ اب رہا سوال بنگلہ دیش بننے کا؟ تو بلاشبہ اس کے لیے ہماری مفاد پرست سیاست ذمے دار ہے کہ ان لوگوں کے حقوق پامال کیے گئے، اور وہ الگ ہو گئے۔ اس امر پر اتفاق ہے کہ پاکستان کی تقسیم کے لیے یحییٰ خان

اور بھٹو ذمے دار ہیں اور اپنے ذاتی مفادات کے حصول کے لیے ان دونوں نے ملک کو تقسیم کرا دیا۔ یعنی جنرل یحییٰ خان کی آمریت کے زمانے میں جب یہ سیاسی صورت حال پیدا ہو رہی تھی تو اس وقت اگر فوج نے اس مسئلے کے حل کے لیے پیش قدمی کی ہوتی اور کوئی کنفیڈریشن بنائی جاتی تو یہ مسئلہ حل ہو سکتا تھا، چونکہ جغرافیائی طور پر علیحدہ ہونے کی وجہ سے حالات بہت الجھے ہوئے تھے۔ اس طرح دانشمندانہ فیصلے کی ضرورت تو اس وقت تھی جب انھوں نے علیحدگی اختیار کی۔ ملک بننے کے وقت علیحدگی پسندی کی ایک لہر تھی اور بہر حال بنگال کے لوگ اپنی مرضی سے ہی شامل ہوئے تھے، اس وقت جو فیڈریشن بنی اسے انھوں نے خود قبول کیا تھا۔

اس وقت یہ دانشمندانہ فیصلہ تو انھوں نے خود کیا تھا۔ جغرافیائی طور پر دو الگ تو تھے ہی لیکن اس مسئلے کا کوئی سیاسی حل ہونا چاہیے تھا۔ بجائے اس کے کہ کوئی عسکری حل تلاش کیا جاتا۔ بہر حال اس سے کسے انکار ہے کہ ہم سے غیر دانشمندانہ فیصلہ ہوا ہے۔ یہ وہی دور ہے جب بھٹو نعرے لگا رہا تھا کہ ادھر تم ادھر ہم... بھٹو کو اس قسم کی تقاریر کرنے کی اجازت دینا فوج کی بڑی بھول تھی اور اس کے لیے سیاستدانوں پر بھی کم ذمے داری عائد نہیں ہوتی۔ اس وقت اقتدار کے لیے جدوجہد تھی، ملک کی سلامتی کی کسی کو فکر نہیں تھی۔ اگر کسی ملک میں اقتدار کے لیے آپا دھاپی شروع ہو جائے تو نتیجہ تو "ڈس انٹی گریشن" ہی ہوتا ہے۔ یہی صورتحال اب آپ کے ہندستان میں ہے۔ یعنی "اقتدار پسند" ہندو فرقہ پرستی کو ہوا دے رہا ہے تاکہ اس کا اقتدار رہے اور ردعمل کے طور پر مسلم اساس پرستی بڑھ رہی ہے۔ اسی طرح وی۔ پی۔ سنگھ گیا۔ یہی مشکلات چندر شیکھر کو پیش آئیں اور ہندستان میں مستقبل میں یہ زبردست خطرہ بنیں گی۔ ہندستان میں کل یا تو فوج حاوی ہو سکتی ہے یا ملک "ڈس انٹی گریٹ" ہو سکتا ہے اور چونکہ آپ کے حالات کے پیش نظر فوج کے تسلط کا امکان نہیں اسی لیے "ڈس انٹی گریشن" کا امکان بڑھ جاتا ہے۔ آپ کے یہاں بھی اگر وقت پر کشمیر اور پنجاب کے مسئلے کا حل تلاش نہیں کیا گیا اور فرقہ پرستی کی دوسرے مسئلے بھی ابھریں گے۔ اور پرانے مسائل میں کبھی حل نہ ہونے والی پیچیدگیاں پیدا ہوں گی۔ خصوصاً اگر مسلمانوں کے مسئلے کا کوئی حل تلاش نہیں کیا گیا اور فرقہ پرستی اسی رفتار سے بڑھتی رہی تو ملک کا شیرازہ بکھر جائے گا۔

بھٹو صاحب نے بھی یہی بات کہی تھی جو آپ کہہ رہے ہیں کہ ادھر تم، ادھر ہم۔ اندرا گاندھی نے بھی بنگلہ دیش کے قیام کے بعد فاتحانہ انداز میں کہا تھا کہ ہم نے دو قومی نظریے کو خلیج بنگال میں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے پھینک دیا ہے لیکن یہ بات جزوی طور پر تو صحیح ہو سکتی ہے، وہ بھی اس وقت کے سیاسی

حالات کے پیش نظر؟ مگر عملی طور پر یہ اس وقت صحیح ہوتی جب مشرقی بنگال اپنی تہذیبی اور ثقافتی یکسانیت کے سبب مغربی بنگال یعنی ہندوستان میں شامل ہو جاتا۔ مگر ایسا نہیں ہوا۔ وہ اگر ہم سے مختلف تھے تو ہندو تہذیب سے بھی ہم آہنگ نہیں تھے یعنی دو قومی نظریہ تو اپنی جگہ درست تھا۔ آپ کے بات کی تردید اور میری بات کی تائید خود مرار جی دیسائی نے کی تھی۔ ایک ملاقات میں انہوں نے مجھ سے کہا تھا کہ اندرا گاندھی نے بنگلہ دیش کو وجود میں لا کر ہندوستان کے لیے آسانی کی بجائے پریشانیاں پیدا کر دیں کیونکہ اس سے ہندوستان کے لیے خدشات بڑھ گئے ہیں آج اگر پاکستان دو لخت ہوا ہے تو کل ہندوستان کی سالمیت بھی معرض خطر میں پڑ سکتی ہے۔

اقبال اور تصوّر پاکستان :۔

س :۔ پاکستان کے قیام کے بعد سے ہی اس کے وجود پر مستقل سوالیہ نشانات لگتے رہے ہیں۔ سقوط بنگلہ دیش اور سیاسی عدم استحکام کے تسلسل نے پاکستان مخالف نظریات اور دعوؤں کو مزید تقویت بخشی ہے۔ آج آپ اس نظریئے سے کہاں تک اتفاق کرتے ہیں کہ قیام پاکستان تصور اقبال کے منافی ہے اور مملکت خداداد کی موجودہ شکل برصغیر کے مسلمانوں کی ذہنی و فکری انتشار میں اضافے کا سبب بنی ہے اور اس نے خصوصاً ہندوستانی مسلمانوں میں مجرم ضمیری اور ایک مستقل احساس کمتری پیدا کر دیا ہے؟

ج :۔ یہ تجربہ بہت پیچیدہ اور تہہ در تہہ ہے اور اس کے لیے تاریخ کا غائر مطالعہ از بس ضروری ہے۔ یہ پیچیدگیاں ہر سطح پر ہے، مگر یہ طے ہے کہ تجربے کے اختتام پر ہم اس نتیجے پر ضرور پہنچتے ہیں کہ دو قومی نظریہ تو بالکل صحیح تھا، اس سے بحیثیت مجموعی اختلافات ممکن نہیں ہیں۔ اس کی تشریحات میں بعض امور پر اختلاف ہو سکتا ہے۔ بابری مسجد کے مسئلے پر ہندوؤں نے جس ذہنیت اور اکثریت کے زعم میں جس طرح کا رویہ ہندوستانی مسلمانوں کے ساتھ روا رکھا ہے، اس نے نہ صرف یہ ثابت کر دیا کہ "دو قومی نظریہ صحیح تھا" ہندو ذہنیت جس کے سبب دو قومی نظریہ وجود میں آیا، ہندوستانی مسلمانوں کو اپنے اس عمل سے احتساب کی دعوت دے رہی ہے۔ جس میں اس نے وطن کی محبت میں ہندوستان کو خیر آباد نہیں کہا تھا اور وطن دوستی کی اس وقت کے چند علماء نے ایسی تشریحات کی تھیں کہ وطن سے محبت عین مطابق ایمان ہے۔

آپ کی یہ بات بھی بہت حد تک صحیح ہے کہ اقبالؔ نے جس اسلامی ریاست کا تصوّر پیش کیا تھا، موجودہ پاکستان اس کے عین مطابق نہیں ہے، کیونکہ اقبالؔ نے اس بات کا تصور بالکل واضح طور پر پیش کیا ہے۔ کسی سیاسی

کی گنجائش نہیں ہے ؎

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لیے — نیل کے ساحل سے لے کر تابخاکِ کاشغر

لیکن یہ گنجائش بہرحال موجود ہے کہ ناسازگار حالات میں وہ ریاست پاکستان بھی ہو سکتی ہے (اور ظاہر ہے کہ موجودہ پاکستان کا یہ سلسلہ قائدِ اعظم کو مجبوراً نہیں کرنا پڑا تھا جب کانگریس اور نہرو بددیانتی پر آمادہ ہو گئے تھے) اور اس کا انحصار نظریاتِ اقبال کی تشریح پر ہے۔ کوئی سائنٹفک نظریہ جامد نہیں ہوتا اور تہہ دار علمی نظریات کی مختلف تشریحات کا یہ عمل اس نظریے کی آفاقیت پر دلالت کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ اقبال کی شاعری کے آفاقی ہونے میں آج کسی کو شک نہیں ہے مگر اس بات کا اطلاق اقبال کے صرف نظریہ پاکستان ہی نہیں بلکہ دوسرے متعدد نظریات اور خود شاعری پر بھی ہوتا ہے۔

ص:۔ اقبال کا خطبہ الٰہ آباد کو بعض لوگ اس سیاق و سباق میں سنگِ میل کی حیثیت کا حامل بتاتے ہیں۔ جس میں اقبال نے صرف اس خواہش کا اظہار کیا تھا کہ خطہ شمال مغربی ہند میں جہاں مسلمانوں کی اکثریت ہے انہیں حق خود ارادی دیا جائے اور جن اضلاع میں ہندوؤں کی اکثریت ہے وہ اگر مسلمانوں سے الگ ہونے کی خواہش کا اظہار کریں تو ان کی اس خواہش کا احترام بھی کیا جائے۔ اس سے اس خطے میں مسلمانوں کی اکثریت بھی ہو جائے گی اور انہیں حق خود ارادیت بھی مل جائے گا۔ مگر خطبہ الٰہ آباد میں بنگال یا مسلم اکثریت کے مشرقی حصوں کا ذکر نہیں ہے اس کی وجہ شاید یہ بھی ہے کہ ہندوؤں نے مسلمانوں سے الگ ہونے کی کسی خواہش کا اظہار نہیں کیا تھا؟ پھر موجودہ پاکستان کو اقبال کے خواب کی تعبیر کیوں کہا جائے؟ یہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا کہ پاکستان کا قیام اور اس کی موجودہ جغرافیائی حیثیت صرف جناح صاحب کے خوابوں کی تعبیر اور ان کی سیاسی بصیرت کے مطابق ہے۔

بعض اقبال شناسوں کا یہ خیال بھی ہے کہ علامہ اقبال کی وابستگی پان اسلامزم سے تھی، جمال الدین افغانی سے اور خود انھوں نے نیل کے ساحل سے لے کر تابخاکِ کاشغر، اسلامی حکومت کا خواب دیکھا تھا اور موجودہ پاکستان علامہ اقبال کے اس تصور کے مطابق تو بہت محدود، بہت بے معنی اور بے مقصد ہے۔

ج:۔ یہ بھی بہت طویل اور الجھی ہوئی بحث ہے اور میں اس پر ایک مستقل کتاب لکھ رہا ہوں تاکہ غلط مبحث کی گنجائش نہ رہے۔ کتاب کا عنوان ہے "ISLAMIC MODERNISM OF PAKISTAN" اس ضمن میں میری تھیسس یہ ہے کہ اسلام ماڈرن ازم کا جو تصور پیش کرتا ہے وہ دنیائے اسلام کیلئے انڈین اسلام کا تحفہ ہے۔ اس تحریک کی ابتدا سید احمد بریلوی اور شاہ اسماعیل شہید کے زمانے سے ہوئی۔ میں اس دور کو تاریخ جدید میں

اسلامی انقلاب کہتا ہوں۔ لیکن بعد میں جب اس تحریک کی لبرلائزیشن ہوتی ہے تو اس میں کئی نام آجاتے ہیں اور یہ سلسلہ دراز ہوتا جاتا ہے . . . مولوی چراغ علی کا نام ہے، سید امیر علی ہیں اور اس سلسلے کی ایک اور طاقتور کڑی سر سید ہیں جو بہت قدآور شخصیت ہیں اور اس کے بعد متعدد اہم شخصیات کا پورا ایک سلسلہ ہے جو آخر آخر اقبال پر اختتام پذیر ہوتا ہے۔ میرا اپنا خیال یہ ہے کہ پاکستان اسلامک ماڈرن ازم ہی کا ثمر ہے وہ اس کی PROLONGATION ہے اور اس کا نتیجہ ہے۔ وہ کیا پان اسلامزم یا اتحاد اسلامی، تو یہ میرے خیال میں اسلامک ماڈرن ازم ہی کا ایک حصہ ہے۔

"THE CONCEPT OF UNITY OF MUSLIM NATIONS IS NOT TASED ON. WHAT MAY BE TERMED AS, CONVETIONAL APPROACH TO ISLAM BUT IT IS BASED ON WHAT MAY BE TERMED AS MODERNIST APPROACH TO ISLAM."

یعنی اس نظریہ کے تمام اصول یا فیڈریشن کے ہیں یا پھر ڈیموکریسی کے۔ یا اس بات کو یوں کہہ لیجیے کہ یہی حقوق انسانی کی اگلی کڑی ہیں۔ ہمارے مصلحین نے ان تمام جدید نظریات کو اسلام کے ساتھ Reconcile کیا۔ میری نگاہ میں یہ ان کا ذاتی اجتہاد تھا، یہ اجتہاد ایک نئی چیز تھی۔ مثلاً مسلم قومیت کا یہی نظریہ کہ مسلم نیشن ہڈ کی اساس ایمان ہے، علیحدہ انسان یا نسل نہیں، یہ بالکل جدید اور انقلابی اجتہاد تھا۔ نیشنل ازم کی بالکل نئی تشریح ایک اسلامی شکل میں دی گئی اور وہ قابل قبول بھی ٹھہری۔ میری ناقص رائے میں نیشنل ازم کی نئی تشریح کی بنیاد پر پاکستان وجود میں آیا۔

س :۔ مگر آپ کے کئی دانشور پاکستان کے فکری اساس پر گفتگو کرتے ہوئے مسلم نیشن ہڈ کے اس نظریے کو قطعی تسلیم نہیں کرتے؟ جبکہ صرف اس نظریے کی بنیاد پر ہی پاکستان کا قیام ثابت کرتا ہے کہ مسلم نیشن ہڈ ہی کا نظریہ واحد نظریہ ہے جو دنیائے اسلام کو متحد کر سکتا ہے جیسا کہ میں نے عرض کی کہ علامہ کے کنٹری بیوشن کو بھی اس نظریے سے دیکھیں۔

"WE HAVE TO VIEW IT FROM THE STANDPOINT OF MODERNIST ISLAM AND NOT FROM THE STAN-DPOINT OF CONVENTIONAL APPROACH TO ISLAM

اور اگر ہم اس نیشن ہڈ کے نظریے کو قبول کر لیں کہ مسلمانوں کے نیشن ہڈ کے نظریے کی بنیاد و اشتراکی

اشتراکی ایمان ہے تو پھر:

"WHY THE WHOLE ISLAMIC WORLD SHOULD NOT BECOME ONE ON THE BASIS OF DEMOCRATIC ORDER WHICH IS BASED ON SOME FROM OF FEDERATED PRIN-CIPLES AND AT THE SAME TIME ABSORBING HUMAN RIGHTS?"

ج:- اس میں رواداری اور اعتدال آجاتا ہے اور کئی ایسے اصول آجاتے ہیں جو ہمیں رسول اللہ صلعم کے دور کے نمایاں طور پر نظر آتے ہیں اور خلفائے راشدین کے زمانے میں بھی ان کا جائزہ لیا جاتا ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ ماڈرن اسلام کی بنیاد ان ہی نظریات پر ہے۔

" ACTUALLY IT IS BASED ON THE CONSTITUTIONAL PRINCIPL-ES WHICH ARE APPARENT IN THE PRACTICE OF THE "SU-NNAH" OF HOLY PROPHET (PBUH) AS WELL AS THOSE CONCEP-TS WICH ARE VERY VERY APPARENT IN THE PRACTICES OR "SUNNAH" OF THE FIRST FOUR RIGHTLY GUIDED KA-LIPHS.

حقوقِ انسانی کے متعلق، جمہوریت کے متعلق اور ساتھ ہی فیڈریشن کے متعلق اسلام ان ہی اصولوں پر منحصر ہے۔ لیکن ماڈرنسٹ اسلام جس دور کو خارج کر رہا ہے وہ دور ہے ملوکیت کا۔"

س:- اقبال جمہوریت کے سخت مخالف تھے، بلکہ یوں کہا جائے تو مناسب ہوگا کہ "جمہوریت سے متعلق ان کے خیالات متضاد ہیں۔ ایک طرف تو وہ جمہوریت کو ایسا نظام بتاتے ہیں جس میں بندوں کو صرف گنا جاتا ہے، تولا نہیں جاتا۔ اور دوسری طرف وہ ترکی میں مصطفیٰ کمال پاشا کی پرزور حمایت کرتے ہیں جو جمہوری نظام کا حامی تھا۔ آخر آخر پاکستان بھی آئینی طور پر جمہوری مملکت بنا۔ اس بارے میں آپ کا نظریہ کیا ہے؟

ج:- دراصل جمہوریت سے جمہوریت اقبال کے نظریات کا تجزیہ خاصا مشکل کام ہے۔ اقبال

نے بعض جمہوری نظام کی تین اشکال سے گریز کرنے کیلئے کہا ہے۔ اپنے

"RECONCEPTION LECTURES (Reconstruction of Islam)

وہ لکھتے ہیں۔

اب ایک طرف تو کہہ رہے ہیں کہ جمہوری نظام اسلام کے اصل تقدس کی طرف رجوع ہے جبکہ ان کے اشعار میں جمہوریت کی تین شکلیں ملتی ہیں جن میں جمہوریت کے متعلق وہ کہتے ہیں کہ ان سے دور اور محتاط رہو۔ فکر اول کی ترجمانی یہ شعر کرتا ہے ۔

جمہوریت اک طرز حکومت ہے کہ جس میں — بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے

دوسری شکل یہ ہے ۔

دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب — تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری

تیسرا فارسی کا قطعہ ہے جس میں انھوں نے جمہوری نظام سے محتاط رہنے کی تلقین کی ہے اور اس کی حمایت میں وہ یہ منطق پیش کرتے ہیں کہ اگر آپ دو سو گدھوں کو بھی یکجا کرلیں اور یہ سوچیں کہ ان کو ملا کر ایک انسان کا دماغ بن سکتا ہے تو ایسا ممکن نہیں ہے۔ یعنی جمہوریت پر یہ ایک طرح کا طنز ہے۔ اقبال جمہوریت کے بعض زاویوں کے مخالف تو ہیں مگر ان کی تحریروں کے مطالعے سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ اقبال کے پاس بھی اس نظام کا نعم البدل نہیں ہے جمہوری نظام کی تو بعض پولیٹیکل سائنس دانوں اور فلسفیوں نے اقبال سے بھی زیادہ سخت الفاظ میں مخالفت کی ہے لیکن موجودہ زمانے میں اس کا متبادل بھی کسی کے پاس نہیں ہے۔ جمہوریت کی سب سے بڑی خرابی یہ ہے کہ ایک شخص جو کہ مناسب اور صحیح امیدوار ہے وہ ایک دوسرے امیدوار کے مقابلے میں جو مناسب اور صحیح نہیں ہے صرف ۵۱، ۴۹ کے تناسب سے ہار جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ درست معیار نہیں ہے لیکن سوال یہ ہے کہ اس کا نعم البدل کیا ہے؟۔ اس کا سد باب کس طرح ہو؟ اگر جمہوری نظام نہ ہو تو کیا پھر اس کے نعم البدل کے طور پر آمریت کو قبول کیا جائے؟ اور آخری آپشن بھی بادشاہت ہے۔ تو اب صورت ایسی ہے کہ جمہوریت کا نعم البدل بھی نہیں اور اس میں خرابیاں بھی ہیں تو کیا کوئی ایسی صورت ممکن ہے کہ ان خرابیوں کو دور کرنے کی کوشش کی جائے فرض کیجیے کہ اگر

"THE FORMATION OF ELECTED LEGISLATIVE ASSEMB-
-LIES IN THE MUSLIM WORLD IS A RETURN TO THE ORIGI-

-NAL PURITY OF ISLAM.

جمہوریت وہ طرز حکومت ہے کہ جس میں   بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے
سے مراد یہ لیں کہ اقبال یہ کہتے ہیں کہ میں ووٹ تو دوں گا مگر تول کر تو اس طرح اس انظام کی یہ خامی تو دور کی جا سکتی
ہے۔ اور اپنی تمام تر خرابیوں کے باوصف بھی جمہوریت آمریت اور مطلق العنانیت سے کہیں بہتر ہے۔ اقبال
نے جمہوریت پر جو اعتراضات کئے ہیں وہ جمہوریت پر بحیثیت اصول ریاست کے اعتراضات نہیں ہیں۔ وہ تو
میتھالوجی کی ایسی خامیاں ہیں جن سے انہوں نے عوام کو باخبر کرنے کی کوشش کی ہے اور اس سفر "دیو استبداد
جمہوری قبا میں پائے کوب" میں ان کا اشارہ ہی مغربی جمہوریت کی طرف ہے۔ جمہوریت سے مراد وہ حکومت ہے
جو برطانیہ میں نافذ العمل تھی اور یہ اس وقت کی بات ہے جب جمہوریت کا سب سے بڑا علمبردار انگلینڈ ہمارا حاکم تھا۔ اسی
سیاق و سباق میں اقبال مغربی جمہوریت پر لعنت بھیج رہے ہیں۔

"WHICH WAS VIOLATING THE HUMAN RIGHTS AND DOMINAT-
-ING THIRD WORLD COUNTRIES AND THE SAME TIME
WAS SAYING THAT SHE WAS AN IDEAL SYMBOL OF DEMO-
-CRACY."

جمہوریت سے متعلق اقبال کے ایک اور اعتراض کا مقصد یہ ہے کہ جہاں ملک منظم ہو وہاں

DEMOCRACY USUALLY LEADS TO ECONOMIC BREAKDOWN. POL-
-ITICAL BREAKDOWN AND ALSO THE BREAKDON OF OBE COUNTRY.

اس احتمال کا اظہار بھی انھوں نے کیا ہے کہ جمہوریت کے لئے تنظیم کا ہونا بہت ضروری ہے۔ یعنی تنظیم سے انکی
مراد تعلیمی تنظیم بھی ہے اور اس میں نیک و بد کی تمیز بھی آ سکتی ہے۔

س :۔ کہیں ایسا تو نہیں کہ جمہوریت سے متعلق اقبال کے خیال میں تضاد کا سبب اس دور کا
مخصوص سیاسی پس منظر ہو اور جمہوریت کی حمایت انہیں اسلامی مملکت کی راہ میں حائل ایک رکاوٹ محسوس
ہوتی ہو اور دوسری طرف ترکی جیسے ممالک کی فلاح کا راستہ صرف جمہوری نظام حکومت میں دیکھا ہو؟

ج :۔ ایک زاویہ یہ بھی ہو سکتا ہے مگر اقبال

کمال پاشا کی حوصلہ افزائی کر رہے تھے۔ اسی لیے میں کہتا ہوں کہ قیامِ پاکستان کی اساس کو سمجھنے کے لیے اقبال کے نظریات اور فکر کا عمیق اور گہرا مطالعہ ضروری ہے۔ ان کی فکر میں بعض مقامات پر تضاد نظر آتا ہے لیکن جب آپ اس پر غور کریں گے تو آپ کو محسوس ہوگا کہ وہ مختلف زاویہ ہائے نگاہ سے ان چیزوں کو بھی دیکھتے ہیں۔ مثلاً آپ یہ دیکھیے کہ ان کے یہاں خودی کا تصور دو صورتوں میں ہے۔ بلکہ میں تو کہوں گا اس کی تین صورتیں ہیں یہ خالصتاً فلسفے کی بحث ہے۔ ایک تو انفرادی خودی ہے۔ انفرادی خودی سے اقبال کی مراد یہ ہے کہ ہر ایک شخص کے اندر جتنی صلاحیتوں کا ذخیرہ موجود ہے: وہ اس سے باخبر نہیں۔ اگر وہ اپنا جائزہ لے تو اس کو پتہ چلے گا کہ اس میں کتنی صلاحیتیں ہیں۔ اگر وہ ان صلاحیتوں کی تسخیر کرے، ان کی شناخت کرے تو وہ دنیا میں سب کچھ حاصل کر سکتا ہے بلکہ تسخیرِ کائنات کر سکتا ہے۔ یہی انفرادی خودی ہے۔ اس کے لیے اقبال یہ طریقہ بتاتے ہیں کہ چار اشیا ایسی ہیں جن سے آپ خودی کو مستحکم کر سکتے ہیں۔ ایک عشق، دوسری جرات، تیسری فقر اور چوتھی آزادی۔ یعنی یہ چار عناصر ہیں جن کے ذریعے آپ خودی کا استحکام کر سکتے ہیں۔ پھر ان کے یہاں دوسرا تصور بھی ہے اور وہ ہے اجتماعی خودی کا۔ اس کے بعد تیسرا تصور ہے۔ یہ تصور انسان اور خدا کا ہے۔ خدا کو وہ یا خودی لامحدود کہتے ہیں اور انسان کو وہ کہتے ہیں یعنی خودی محدود۔ اب یہ کہتے ہیں کہ خودی محدود اپنے آپ کو خودی لامحدود میں مستغرق نہ کرلے، یعنی وہ فراق پر زور دیتے ہیں اور وصال پر غیر وابستہ ہیں۔ یعنی یہ کہتے ہیں کہ خدا سے اپنا فاصلہ رکھو لیکن ساتھ ہی کہتے ہیں کہ انفرادی خودی کو اجتماعی خودی پر قربان کر دو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے نزدیک خدا سے فاصلہ رکھنا تو درست ہے لیکن قوم سے فاصلہ رکھنا درست نہیں، ملّت پر سب کچھ قربان کیا جا سکتا ہے۔ ان پر ایک فلسفیانہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ ایک طرف تو آپ انفرادی خودی کا ذکر کر رہے ہیں اور کہہ رہے ہیں کہ اسے اجتماعی خودی پہ نثار کر دو اور دوسری طرف آپ خودی لامحدود سے فاصلہ رکھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ خودی لامحدود میں مستغرق مت ہو جاؤ تو پھر کوئی معاشرے میں کیوں مستغرق ہو جائے؟ لیکن اگر آپ غور کریں تو فکرِ اقبال کا یہ تضاد خود بخود حل ہو جاتا ہے، کیونکہ خدا سے فاصلہ رکھنا من، اور تو کا فاصلہ ہے۔ وہ ایک عابد اور معبود کا فاصلہ ہے اور جب تک یہ فاصلہ حائل نہیں ہوگا پھر آپ کس طرح فرق معلوم کریں گے کہ عابد کون ہے اور معبود کون ہے۔ یعنی عابد اور معبود کا فرق ہی تو اس فاصلے کی بنیاد ہے، وہ فاصلہ تو قائم رہ سکتا ہے۔ اقبال وصال کے اس لیے قائل نہیں تھے کہ آپ وجودی صوفیا کے مخالف تھے۔ اسی لیے وہ

'من' اور 'تو' کا فاصلہ ہے، وہ ایک عابد اور معبود کا فاصلہ ہے اور جب تک یہ کا تعلق ہے، اس میں وہ امتیاز نہیں رکھنا چاہتے اور کہتے ہیں کہ یہاں وصال درست ہے۔ مگر جہاں وصال درست نہیں۔ اس کا مطلب تو یہی ہے کہ:

"unique individuals create unique society"

کا تصور موجود ہے۔

"UNIQUE SOCIETY IS BASED ON UNIQUE INDIVIDUALS. THERE IS NOTHING TO DO WITH THE UNIQUENESS OF GOOD NOT THE UNIQUENESS OF MAN."

بظاہر اس قسم کے فلسفیانہ انداز کے تضادات آپ کو ان کے یہاں ملیں گے۔ لیکن ایسا نہیں ہے کہ وہ تضادات محض ہیں۔ اگر آپ ان کو صحیح تناظر میں سمجھنے کی کوشش کریں تو یہ فلسفیانہ مباحث حل ہو جاتے ہیں۔

س:۔ ڈاکٹر صاحب! تصور پاکستان اور اقبال سے متعلق آپ سے میرا آخری سوال یہ ہے کہ موجودہ پاکستان کو آپ کس حد تک اقبال کے نظریات کے قریب پاتے ہیں؟

ج:۔ دیکھیے، مملکتیں، آئیڈیلز کی بنیاد پر وجود میں آتی ہیں لیکن آئیڈیل کو عملی شکل دینے کی منزل دور اور محنت طلب ہوتی ہے اور یہ جو حقیقت اور تصور کا امتزاج ہے وہ انسانی معاشروں میں ہمیشہ قائم رہتا ہے۔ کہیں کم تو کہیں زیادہ:

"YOU CAN SAY THAT YOUR IDEAL IS THIS. BUT IN REALITY YOU CANNOT IGNORE IT."

یہ صحیح ہے کہ پاکستان میں ہم اقبال کے آئیڈیل کو حاصل نہیں کر پائے لیکن انھیں حاصل کرنے کی کوشش ہماری قوم مستقل کر رہی ہے۔ اپنے آئیڈیل کی تلاش میں تو انسان عمر بھر سرگرداں رہتا ہے اور اکثر وہ آئیڈیل نہیں مل پاتا۔ زندگی تضادات سے عبارت ہی تو ہے۔

"YOUR EFFORTS ARE ALWAYS TO REALISE YOUR IDEALS BUT I WOULD SAY AND INSIST THAT THIS IDEALS IS ONLY PARTIALLY REALISED. IQBAL'S IDEAL OF THIS NEW ISLA-

-MIC STATE HAS CERTAINTY BEEN REALISED BECAUSE IT WAS AT LEAST CREATED.

چونکہ یہ انسانی فطرت ہے اور انسانی فطرت کے خلاف زیادہ یا زبرس ممکن نہیں، مگر ساتھ ہی ان آئیڈیلس کو حقیقی بنانے کے لیے جدوجہد جاری رہنا چاہئے۔

اسلامک ماڈرنزم اور پاکستان :۔

س :۔ آپ کے خیال میں کنونیشنل اسلام کی کیا چیزیں موجودہ پاکستانی معاشرے میں اپنی افادیت کھو بیٹھی ہیں؟

ج :۔ اسلامک ماڈرن ازم معاملات اور عبادات میں DIFFERENTIATE کرتی ہے۔ اس فلسفے کا بنیادی عنصر یہ ہے کہ صرف عبادات مستقل ہیں یعنی ارکان دین روزہ نماز، حج، زکوٰۃ وغیرہ میں کوئی تبدیلی ممکن نہیں ہے۔ اسی لیے ارکان دین میں تغیر یا تبدل کی ضرورت پر کسی نے زور یا مشورہ تک نہیں دیا ہے۔ وہ تو مستقل ہیں۔ باقی رہ گئے معاملات یا تو

"THEY ARE ALL SUBJECT TO THE LAW OF CHANGE."

اور معاملات سے مراد قانون اور دنیاوی معاملات ہیں جن کا کوئی تعلق عبادات سے نہیں ہے۔ اس لئے معاملات میں تبدیلی کا فیکٹر غالب ہے۔ صرف اتنا ہی فرق ہے اور اس اعتبار سے ہم اگر یہ دعوی کرتے ہیں کہ پاکستان ایک اسلامی ریاست ہے

ڈیفائن کرنے کی کوئی بات ہی نہیں ہے، اس میں تو یہ ساری چیزیں اپنے آپ ہی آگئی ہیں کیونکہ یہ اصطلاح استعمال کر کے ہم عبادات کے علاوہ تمام امور میں تبدیلیوں کی ضرورت کو تسلیم کر لیتے ہیں، مثلاً ایسی سوسائٹی کو EVOLVE کرنے کے لیے کیا کیا رجحانات ہیں جو فلاحی ہوں اس کے لیے آپ کس قسم کے ٹیکسیشن کو کرتے ہیں۔ اس میں کسی قسم کا معاشی نظام CONCEIVE کرتے ہیں اس میں ہم کس کس کو اولیت دیں، وغیرہ وغیرہ فرض کیجیے اگر یہاں ہے تو کیا آپ اسے کنٹرول کیے بغیر آگے چل سکتے ہیں اگر آپ کنونشنل ہیں تو کہیں گے جی نہیں آپ آبادی کو کنٹرول نہیں کر سکتے کیونکہ یہ اسلام کے خلاف ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ   تو ہے نہیں، اگر اسی طرح آبادی بڑھتی رہی تو آپ بے روزگاری
کو دور کر ہی نہیں سکتے اس کے لیے اجتہاد کی ضرورت ہے۔ اگر آپ کو آبادی کے دباؤ کو کنٹرول کرنا ہے، بے روزگاری کو
دور کرنا ہے تو پھر کسی نئی قسم کا سوشل آرڈر آپ کو لانا ہوگا۔ صرف یہ کہہ دینا کہ شریعت کا نفاذ کر لو باقی سب ٹھیک
ہو جائے گا کافی ہو جائے گا۔ مذہبی معاشرے میں عوام کو بے وقوف بنانے کے لیے تو یہ کہا جا سکتا ہے اور پاکستان
میں علماء یہی کہہ کر عوام کا مسلسل استحصال کرتے رہے ہیں اگر آپ یہ کہیں صرف زکوٰۃ کا ٹیکس رکھیں کیونکہ دوسرے
ٹیکس غیر اسلامی ہیں تو یہ کہہ دینے سے تو پاکستان کا اقتصادی مسئلہ کسی قیمت پر حل نہیں ہوگا اور ہم لگاتار پیچھے
کی طرف جاتے رہیں گے۔ اسلامک ماڈرن ازم اور کنونیشنلزم کو ہی اصل فنڈامینٹلزم کہتا ہوں کیونکہ
کے اصلی معنی اس کے رائج الوقت اصطلاحی معنوں سے متصادم ہیں۔ میں یہاں
کی اصطلاح اسی لیے استعمال نہیں کر رہا ہوں کیونکہ میں سمجھتا ہوں کہ اسلامک ماڈرنسٹ بھی
کیونکہ   تو وہی ہیں جو اسے تسلیم کرتے ہیں صرف ہماری تشریح مختلف
ہے اور ان کی فکر مختلف ہے آج وقت نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ جو آئیڈیل سرسید، اقبال یا جناح کا تھا وہ درست
ثابت ہوا ہے۔ یا مسلمان نے اسے قبول کیا ہے۔ اتنے اتنے جید علماء ہندوستان میں تھے جو قیام پاکستان کے مخالف
تھے۔ مگر مسلمان ان کے پیچھے نہیں گیا۔ کسی نظریے کے ثبات کے لیے وقت سب سے بڑی کسوٹی ہے۔ اسی لیے میں
بار بار اس امر پر زور دے رہا ہوں کہ اسلامک ماڈرن ازم ایک حقیقت ہے۔

"THOUGH MOMENTARILY YOU CAN SAY THAT THERE IS A
KIND OF A TREND IN THE MUSLIM WORLD TOWARDS
ISLAMIC FUNDAMENTALISM."

لیکن بنیاد پرستی کا جو موجودہ ٹرینڈ ہے اس کے بارے میں ابھی یہ فیصلہ ہونا ہے کہ وہ کتنا دیرپا ثابت ہوتا
ہے لیکن اسلامک ماڈرن ازم بھی ایک اپروچ ہے ماڈرن ازم اور کنونیشنلزم میں ایک قسم کا جو تصادم ہے
وہ تقریباً سبھی ممالک میں چل رہا ہے اور پاکستان میں بھی یہی صورتحال ہے، لیکن ہم یہاں کم از کم یہ ضرور
تسلیم کرتے ہیں کہ جس طرح ترکی میں لوگ کمال ازم کی طرف پلٹے اور کمال ازم کے معنی ہی سیکولرزم کے ہیں،
اسی طرح ہمارے یہاں بھی یہ بات یوں ہے کہ عوام اقبال اور جناح کی طرف پلٹ گئے ہیں اور اس سے مراد اسلامک
ماڈرن ازم ہی ہے، صرف لفظوں کا فریب ہے اور جب علماء یہ کہتے ہیں تو خوب سمجھتے ہیں وہ کیا کہہ رہے ہیں۔

وہ یہ بھی جانتے ہیں کہ اب ان کے یہ نعرے بے اثر اور دوری کی آواز ہیں۔ مگر عوام کا استحصال کرتا ہے گا۔

س :۔ اجتہاد کی ضرورت عرصہ دراز سے محسوس کی جا رہی ہے۔ اگر ہم اسلامی نظام کو ایک ایسے نظام کے طور پر پیش کرنا چاہتے ہیں جو وقت کی ضرورت کے عین مطابق ہے تو اجتہاد کے بغیر چارہ نہیں۔ مگر صورت یہ ہے کہ ہمارے علما اجتہاد کی قوت کھو چکے ہیں اور ان میں اجتہاد کی ضرورت کا کوئی احساس دکھائی نہیں دیتا اقبال نے بھی کہا تھا کہ ہمارے علماء اجتہاد کی قوت کھو چکے ہیں ایسی صورت میں ہم وقت کے ہم قدم کیسے ہو پائیں گے۔ فکر نو کی ضرورت وقت کا اہم تقاضا ہے اور وقت کے تقاضے سے منہ موڑ کر ہمارے علمار منافقت کے مرتکب ہو رہے ہیں اور ان کی منافقت کے نتیجے میں اسلام جدید دنیا کی نظروں میں فرسودہ مذہب کے طور پر شناخت پذیر ہو رہا ہے اور مسلم معاشرے پر دنیا بھر میں ملا کی اجارہ داری بڑھ رہی ہے۔ مسلمانوں کی نئی نسل پر اس صورت حال کی کیا تاثر پذیری ہوگی؟

ج :۔ فکر نو کے بغیر موجودہ زمانے میں زندہ رہنا ممکن نہیں۔ فکر نو کے فقدان نے ہماری زندگی کو اجتماع ضدین بنا دیا ہے۔ ہمارے آئیڈیلز کچھ اور ہیں ہم جو سوچتے ہیں وہ کرتے نہیں، قدامت پرست جس آئیڈیلز کی بات کرتا ہے وہ ہوا میں معلق تو ہو سکتے ہیں ہر لمحے تغیر کے عمل سے گزر رہی زندگی میں ان کی عملاً اجارہ داری ممکن نہیں ہمارے قول و فعل میں تضاد بڑھ رہا ہے اجارہ داری اور اسلام کے نام پر۔ آج آئیڈیل اسلامی سوسائٹی وہی ہو سکتی ہے جو وقت کی ضرورتوں کے مطابق ہو۔

(نوائے وقت ۲۸ اگست ۹۲ء)

●●

جناب محمد خالد مسعود

اسلام اور عصری مسائل

— خبروں کے آئینے میں —

"انشورنس کی حلت یا حرمت کے بارے میں ابھی تک کوئی اجماع نہیں"

ریاض - ۱۱ ستمبر (المسلمون) شیخ نظام الیعقوبی نے جو اسلامی عربی بنک کی نگران شرعی کمیٹی کے رکن ہیں، انشورنس کے بارے میں ایک سوال کے جواب میں بتایا کہ اس وقت علمائے اُمت میں انشورنس کی مختلف اقسام کے جواز کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ بنک کے ربا کی حرمت کے بارے میں اتفاق رائے اجماع کی حد تک پہنچ گیا ہے لیکن انشورنس کے بارے میں یہ صورت نہیں ہے۔ بعض فقہی اداروں نے انشورنس سے متعلق فتوے جاری کیے ہیں۔ بعض نے ان کی تمام شکلوں کو جائز کہا ہے۔ بعض نے ہر شکل میں اسے حرام قرار دیا ہے۔

جامعہ قطر میں فقہ کے استاد ڈاکٹر علی سالوس نے انشورنس کے اغراض و مقاصد پر روشنی ڈالتے ہوئے بتایا کہ اسلامی اقتصادیات کے اصولوں کے مطابق اسلامی معاشرے میں ہر فرد کی مکمل کفایت کی پوری پوری ضمانت ہے، اسی لیے فقہ اسلامی کی کتابوں میں انشورنس کے مسئلے کا ذکر نہیں ملتا۔ فقہ کے مطابق سب سے پہلی ضمانت تو محنت کے اجر میں ہے یعنی ہر فرد کے کام اور محنت کا معاوضہ اتنا ہونا لازمی ہے جو اس کی کفایت کا ضامن ہو۔ اس میں کمی کی صورت میں خاندان اور رشتے دار اس کی کفایت کے ضامن ہیں۔ اس میں بھی کمی ہو تو زکوٰۃ سے پوری ہو سکتی ہے۔ اگر یہ سارے ذرائع کفایت نہ کریں تو سرکاری خزانے سے اس

کی کفایت لازمی ہے ۔

تاریخ فقہ اسلامی میں سب سے پہلے انشورنس کے بارے میں حنفی فقیہ ابن عابدین (م ۱۲۵۲ھ) نے بحث کی ۔ اس وقت بحری تجارت میں انشورنس کا رواج چل نکلا تھا، ابن عابدین نے اسے حرام قرار دیا ۔ اس کے بعد کے فقہا نے اس پر بحث کی جو ابھی تک جاری ہے، کسی نے اسے جائز کہا کسی نے حرام ۔ ۱۳۹۶ھ میں بین الاقوامی اقتصادی کانفرنس میں جس میں دو سو سے زیادہ فقہ اور اقتصادیات کے ماہرین نے شرکت کی، لائف انشورنس (زندگی کے بیمے) کے حرام ہونے پر اتفاق کیا ۔ امداد باہمی کی انشورنس کے علاوہ دیگر تمام شکلیں ناجائز قرار دی گئیں، کیونکہ ان میں ربا اور قمار (جوئے) سے نسبت پائی جاتی تھی ۔

۱۳۹۸ھ میں مجمع فقہ اسلامی، مکہ مکرمہ نے فتویٰ جاری کیا جس میں ہر طرح کی انشورنس کو ناجائز قرار دیا گیا، البتہ اس فتوے میں یہ وضاحت کی گئی کہ امداد باہمی اور تعاون کی انشورنس جائز ہے کیونکہ یہ عقود تبرع (بلا نفع) میں داخل ہے : اس میں ربا کا شبہ بھی موجود نہیں ۔

کویت میں کلیہ شریعہ (لا کالج) کے سابق ڈین ڈاکٹر خالد مذکور نے اسلامی انشورنس کمپنیوں کے بارے میں اپنی رائے کا اظہار کرتے ہوئے کہا کہ یہ کمپنیاں ان اصولوں پر کام کرتی ہیں کہ ان کا کوئی معاملہ اسلامی عقیدے کے خلاف نہ ہو اور اس میں 'غرر فاحش' (دھوکہ یا دھوکے کا اندیشہ) نہ پایا جائے ۔ زندگی کا بیمہ ان اصولوں پر پورا نہیں اُترتا کیونکہ زندگی کی ضمانت دینا اسلامی عقاید سے متصادم ہے ۔

انشورنس کی قسطوں کے بارے میں بھی یہ شرط ہونی چاہیے کہ قسطوں یا رقوم کے بارے میں دونوں فریق واضح طور پر جانتے ہوں کہ ادائیگی اور وصولی کتنی، کب اور کیسے ہوگی ؛ ایسے ہی نقصان کی قیمت کے بارے میں بھی فریقین کو صریح طور پر پتہ ہو ۔ مثلاً اگر ماہرین کے اندازے کے مطابق نقصان کی قیمت ایک ہزار روپے ہے، تو انشورنس کی اقساط کی مجموعی ادائیگی اس سے زیادہ نہیں ہونی چاہیے ۔ اسلامی انشورنس کمپنیوں میں ان اصولوں کی پابندی کی جاتی ہے ۔

ان کے طریق کار کی وضاحت کرتے ہوئے محمد حسن نایر ڈائریکٹر اسلامی انشورنس کمپنی نے کہا کہ یہ کمپنیاں تعاون اور امداد باہمی کے اصولوں پر کام کرتی ہیں ۔ اس میں دونوں فریقوں کا

مقصد تبرع ہے منافع نہیں ۔ سال کے آخر میں جمع شدہ قسطوں کا حساب لگایا جاتا ہے اور اخراجات منہا کر کے زائد رقم بیمہ کرانے والے گاہکوں میں تقسیم کر دی جاتی ہے ۔ اخراجات سے مراد نقصانات کے معاوضے کی ادائیگی اور کمپنی کے انتظامی مصارف ہیں ۔ ان معاملات میں منافع کا ہدف دونوں جانب سے نہیں ہوتا ۔

اسلامی انشورنس کمپنیوں کو بھی اپنی انشورنس کی ضرورت پڑتی ہے ۔ اکثر جمع شدہ اقساط اتنی نہیں ہوتیں کہ نقصان پورا کر سکیں ۔ نقصان اندازے سے کہیں زیادہ ہو سکتا ہے ۔ مثلاً بیمے کی اقساط کا کل مجموعہ ایک لاکھ روپے بنتا ہے اور نقصانات کی ادائیگی دس لاکھ روپے بنتی ہے ، اس لیے ضروری ہے کہ کمپنی اپنی انشورنس بھی کرائے تاکہ ایسے نقصانات کی ادائیگی کر سکے ۔ اس صورت میں اس کا واسطہ بین الاقوامی انشورنس کمپنیوں سے پڑتا ہے ۔ ان میں اس وقت کوئی بھی اسلامی کمپنی موجود نہیں ۔ اسلامی انشورنس کمپنی کی شرعی کمیٹی نے ان کے ساتھ معاملے کی اجازت ضرورت کے اصول کے تحت دی ہے ورنہ اسلامی انشورنس کمپنیاں دیوالیہ ہو کر ختم ہو جائیں گی ۔

عوض حاج ڈپٹی ڈائریکٹر اسلامی انشورنس کمپنی نے اس بات پر زور دیا کہ یہ شکل عارضی ہے ۔ اسلامی انشورنس کمپنیاں ابھی تازہ تازہ میدان میں آئی ہیں ۔ لیکن مستقبل میں انشاء اللہ جب ان کی تعداد بڑھ جائے گی تو یہ باہم انشورنس کر سکیں گی ۔ اس وقت سعودی عرب میں پانچ کمپنیاں ایسی وجود میں آ چکی ہیں ۔ یہ بہت بڑی کمپنیاں ہیں اور بین الاقوامی سطح پر دوسری کمپنیوں سے مقابلے کی حیثیت کی حامل ہیں ۔

ایک سوال کے جواب میں محمد نار نے تسلیم کیا کہ اسلامی انشورنس کمپنیوں کے ہاں شکایات اور مقدمات کی تعداد زیادہ ہے ۔ انھوں نے اس کی وجہ بتاتے ہوئے کہا کہ بیمے کی قسط محض اندازاً مقرر کی جاتی ہے ۔ دوسری کمپنیوں کے مقابلے میں اسلامی کمپنیوں کی اقساط کم ہوتی ہیں ، لیکن ہمارے ہاں نقصانات کا پورا پورا معاوضہ صحیح حسابات کے بعد دیا جاتا ہے اور کبھی کبھی نقصانات معاہدے سے باہر ہوتے ہیں ، اس لیے شکایات پیدا ہوتی ہیں ۔ بعض اوقات یہ شکایات گاہکوں کی لاعلمی کی وجہ سے ہوتی ہیں اور بعض اوقات اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ کمپنی

کوشش کرتی ہے کہ گاہک کو ایسے حادثات میں کم سے کم نقصان برداشت کرنا پڑے جن کے اخراجات معاہدے کے دائرۂ کار میں نہیں آتے - اس کی وجہ سے نقصانات کی قیمت بعض اوقات دوسری کمپنیوں کے مقابلے میں بہت زیادہ بن جاتی ہے - دوسری کمپنیاں تو منافع کے اصول پر کام کرتی ہیں اور وہ ایسے بنکوں کے ذریعے بھی کاروبار کرتی ہیں جو اس منافع میں شریک ہوتے ہیں اس لیے ان کے اخراجات کم ہوتے ہیں - ہم نفع اندوزی کے خلاف ہیں اور ہمارا ہدف مال حلال ہے، اس لیے ہمارے ہاں نقصان کے اندازے کی قیمت زیادہ بنتی ہے، اور ہم فی الواقع نقصان سے زیادہ ادا نہیں کرتے اس لیے گاہکوں کے ساتھ مقدمات کی نوبت آتی رہتی ہے -

جامعہ ملک عبدالعزیز جدہ کے ڈاکٹر محمد علی القری کی تحقیق کے مطابق بیمے کا تصور نیا نہیں، قبل از اسلام عرب اس سے آگاہ تھے - اس وقت "عاقلہ" کا تصور موجود تھا، جسے اسلام نے برقرار رکھا - عاقلہ کے تصور میں ایک خاندان، شہر، بازار یا قبیلے کے لوگ باہم ایک دوسرے کے ضامن ہوتے تھے - دیت کی ادائیگی اس نظام کے تحت ہوتی تھی - اسلامی اقتصادیات میں عاقلہ کا تصور تعاون اور امداد باہمی کے اصولوں پر موجود ہے اور مفاد عامہ کی بنیاد پر مروج رہا -

انشورنس کی بحث پچھلے بیس سالوں سے پھر شروع ہوئی ہے - موجودہ انشورنس کو علما جوئے سے مشابہ قرار دیتے ہیں - دراصل فقہ اسلامی میں عقود و معاہدات دو طرح کے ہیں، معاوضے والے معاہدات اور بغیر معاوضے اور منافع کے معاہدات - "غرر" (نقصان کا اندیشہ - دھوکہ) معاہدے کو فاسد کر دیتا ہے - لیکن غرر کا تعلق معاوضے یا نفع والے معاہدات سے ہے - دوسرے معاہدات میں "غرر" کا اصول لاگو نہیں ہوتا - چنانچہ انشورنس کے معاہدے کو اگر بلا منافع تعاون کے اصول پر قائم کیا جائے تو "غرر" کی موجودگی کے باوجود یہ ناجائز نہیں ہوگا -

کیا خوشبو لگا کر گھر سے باہر نکلنے والی عورت پر حد جاری کی جا سکتی ہے ؟

ریاض (المسلمون) ۱۱ ستمبر - جدہ میں بعض لوگوں نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ جو عورت خوشبو لگا کر گھر سے باہر نکلتی ہے وہ زنا کی مرتکب ہوتی ہے - جامعہ الامام محمد بن سعود الاسلامیہ

کے استاذ شریعت شیخ صالح الاطرم سے فتویٰ پوچھا گیا کہ آیا ایسی عورت پر زنا کی حد جاری ہو سکتی ہے۔؟ شیخ موصوف نے جواب دیا کہ ایسی عورت پر زنا کی حد جاری نہیں ہو سکتی۔ تاہم انھوں نے اس خیال کی تائید کی کہ ایسی عورت ان عورتوں کی طرح ہے جو اپنے کو زنا کے لیے پیش کرتی ہیں۔ کیونکہ بن ٹھن کر اور خوشبو لگا کر نکلنے والی عورت فتنے کا باعث بنتی ہے۔ شیطان اس کے آگے پیچھے چلتا ہے اور فرشتے اس پر لعنت بھیجتے ہیں۔ البتہ اگر عورت کو کسی ضرورت کی وجہ سے گھر سے باہر نکلنا پڑے تو وہ اپنے خاوند اور ولی سے اجازت لے کر نکلے۔ کام پورا کر کے فوراً گھر واپس آئے اور عام کام کاج والے کپڑے پہن کر نکلے۔

خاوند کے چار سال مسلسل غائب رہنے پر عورت کو طلاق کے مطالبے کا حق ہے۔

(الازہر فتویٰ کمیٹی)

قاہرہ (المسلمون) ستمبر ۱۹۹۲ء۔ اسکندریہ کی ایک خاتون نے خاوند کے ساتھ یورپ جانے سے انکار کر دیا۔ اس کا کہنا تھا کہ اس کی ماں بیمار ہے، اس کی خبرگیری کرنے والا اس کے سوا کوئی نہیں۔ پھر اس کے تین چھوٹے چھوٹے بچے ہیں، ان کا مستقبل خطرے میں پڑ جائے گا۔ خاوند اکیلا کام پر چلا گیا اور پانچ سال سے زیادہ عرصے سے یورپ میں ہے۔ اس عرصے میں نہ وہ واپس آیا نہ خرچ بھیجا۔ خاتون کے استفتا پر الازہر کی فتویٰ کمیٹی نے عورت کو اجازت دی ہے کہ وہ خاوند سے طلاق کا مطالبہ کر دے۔

فتویٰ کمیٹی نے وضاحت کی کہ اسلام میں زوجین کے ایک دوسرے پر حقوق ہیں۔ اگر خاوند اپنے بیوی بچوں کو چھوڑ کر کئی سال تک ان سے دور رہے اور ان کے حقوق ادا نہ کرے تو ایسا خاوند گناہ گار ہے۔ حدیث نبوی ہے "ایک شخص کے گناہ گار ہونے کے لیے یہ کافی ہے کہ جن لوگوں کی اس پر ذمہ داری ہے انھیں نظر انداز کر دے۔" اب عورت کا قانونی حق ہے کہ وہ اپنے ملک میں اپنے اور بچوں کے لیے نفقے کا دعویٰ دائر کرے اور اس ملک کے سفارت خانے کے ذریعے جس میں خاوند رہ رہا ہے، عدالت کا فیصلہ اس پر نافذ کرایا جائے۔ اسی طرح اسے یہ بھی حق ہے کہ چار سال سے زیادہ مسلسل غائب رہنے والے اس خاوند کے خلاف عدالت کے ذریعے طلاق کا مطالبہ کرے۔

"المعارف" اکتوبر ۱۹۹۲ء

جناب رشید احمد

بحث و تحقیق اور اظہار رائے کی آزادی

یہ بات محتاجِ بیان نہیں کہ قرآنِ مجید نے انسانی فکر کو توہمات، جہل و تعصب اور اندھی تقلید و تعطل کی قید سے آزاد کرانے میں تاریخی اور منفرد کردار ادا کیا ہے، اور کرتا رہے گا۔ چنانچہ اس نے اہلِ کفر کی اس دلیل کو یک قلم مسترد کر دیا کہ ادراکِ حقیقت کے لیے باپ، دادا کی راہ پر چلنا ضروری ہے۔ قرآن مجید نے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مقدس مشن کا ذکر کرتے ہوئے انتہائی خوب صورت انداز میں فرمایا کہ لوگ اپنی نادانی سے جس بوجھ تلے دبے ہوئے تھے، آں حضرتؐ نے انھیں اس بوجھ سے نجات دلا دی ہے۔ ایسے ہی آپؐ نے ان زنجیروں کو کاٹ دیا ہے جو ان لوگوں نے (مختلف ناموں سے) اپنے ہاتھوں میں پہن رکھی تھیں۔

قرآن مجید کی یہی فکری اور اخلاقی تعلیم تھی، جس نے عربوں کو زندگی کے بلند مقصد اور قوموں کے عروج و زوال کے اسباب سے آشنا کیا اور ان میں شعور و عقل کی خفیہ صلاحیتوں کو بیدار کیا۔ چنانچہ انھوں نے کھلے دماغ اور کھلی آنکھوں سے کائنات کا مطالعہ و مشاہدہ کیا اور ادراکِ حقیقت کے لیے نئی نئی راہوں کو دریافت کیا اور انسانی تہذیب و تمدن میں ایک نئے دور کا اضافہ ہوا، جس کا اعتراف تاریخ نے دل کھول کر کیا ہے۔ تاریخ نے یہ بھی بتایا ہے کہ مسلمانوں کی ان علمی اور فکری ترقیوں کا ایک بنیادی راز فکر و نظر کی آزادی میں مضمر تھا۔ انھوں نے بغیر کسی خوف و ہراس کے اپنے علمی افکار کو دنیا کے سامنے پیش کیا

اور اہل علم نے انھیں قبول یا مسترد کرنے کے لیے علمی انداز ہی اختیار کیا۔ ان علمی بحثوں میں ہنگامہ آرائی، پروپیگنڈے اور اس قسم کی "عوامی" حرکتوں کو علمی تقدس کے منافی قرار دیا گیا، جس کی وجہ سے علم و ادب اور مشاہدہ و تجربہ کی دُنیا میں ایک نئے انقلاب نے جنم لیا، لیکن جب مرورِ وقت کے بعد، خاص طور پر چوتھی صدی ہجری کے بعد پست نظر اور پست ہمت لوگ علم و ادب کی بلندیوں کا ساتھ نہ دے سکے، تو ہر بوالہوس نے حسن پرستی شعار کی اور "علم" کے نام پر جہالت نے لوگوں کو گمراہ کیا۔ اس دور میں علمائے حق کو مشکلات کا سامنا کرنا پڑا، لیکن انھوں نے وقار اور تمکنت سے اس راہ میں آنے والی ہر آزمائش کو خوش آمدید کہا۔ اہل علم میں ایسے لوگوں کی کمی نہ تھی جنھیں مقامِ عزیمت سے نیچے اُتر کر رخصت میں پناہ لینا پڑی اور خوفِ فسادِ خلق سے خاموشی و سکوت کی راہ اختیار کی۔ افسوس! کہ یہ صورتِ حال مسلمان ملکوں میں (ترکی اور ملیشیا کو چھوڑ کر) کسی نہ کسی صورت میں آج بھی موجود ہے۔

کہا جاتا ہے کہ بحث و تحقیق کے میدان میں پاکستان کے اہل علم نے عمومی طور پر کوئی تخلیقی کارنامہ سرانجام نہیں دیا۔ اس کی ایک وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ شعوری یا لاشعوری طور پر ہمارے اہل دانش یہ احساس رکھتے ہیں کہ اگر وہ اپنے غور و فکر اور مشاہدہ و تجربہ کے نتائج کو سپردِ قلم کردیں تو انھیں انتہا پسند مذہبی حلقوں کے دباؤ کا سامنا کرنا پڑے گا یا انھیں اپنے ذریعۂ معاش ہی سے ہاتھ دھونا پڑے گا۔ یہ احساس، یہ خوف بے شبہ ہماری تخلیقی سرگرمیوں کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ جن اہلِ جنوں نے اس رکاوٹ کو راہ سے ہٹانے کی کوشش کی، وقت نے ان کے ساتھ جس کور ذوقی اور بے رحمی کا سلوک کیا، وہ ہماری علمی تاریخ کا الم ناک باب ہے۔ بڑے بڑے فلسفی، فقہا، علمائے حق اور صوفیائے کرام صدیوں سے وقت کے ہاتھوں زہر کا پیالہ پی رہے ہیں، لیکن ہنگامہ آرائی کی یہ رسم اتنی سخت جان واقع ہوئی ہے کہ ابھی تک ہماری اجتماعی زندگی اس سے اپنا پیچھا چھڑانے میں کامیاب نہیں ہوسکی۔

اہل علم کی اسی بے بسی کا احساس پہلے بھی تھا، اس کا تذکرہ کرتے ہوئے ایک قدیم

عالم نے کہا تھا کہ سچائی کو پسِ پردہ دھکیلنے میں جن دو چیزوں نے بنیادی کردار ادا کیا ہے۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ اہلِ علم کو علمائے سو، جابر سلاطین اور ہنگامہ پرور عناصر سے ہمیشہ خوف و ہراس لاحق رہا، ان لوگوں نے اگر کبھی کچھ لکھا تو رمز و کنایہ کی زبان میں لکھا، جس کی تعبیر و تشریح میں ان کے نام پر جہالت کو پھیلایا گیا۔ جدید مصر کے ایک معروف اہلِ قلم عباس محمود عقاد نے سچ کہا ہے کہ مسلمانوں کو مغربی سامراج کی بہ نسبت اپنی جہالت کے ہاتھوں زیادہ نقصان اٹھانا پڑا ہے۔ جو لوگ حرکتِ زمین کے سوال پر کفر کا ہنگامہ کھڑا کر سکتے ہیں، ان سے علمی ترقی کی کیا توقع کی جا سکتی ہے؟

چنانچہ مذہبی اور علمی حلقوں سے ہماری یہ درخواست ہے کہ انھیں دینِ حق کے مقدس نام کی خاطر ایک پر امن فضا کو تیار کرنے میں اپنا کردار ادا کرنا چاہیے، جس میں ایک آدمی پوری آزادی کے ساتھ بے خوف و خطر اپنی مذہبی، علمی اور فلسفیانہ رائے کا شرافت کے ساتھ اظہار کر سکے۔ اگر وہ رائے غلط ہو تو اسے دلیل و برہان کے ساتھ ٹھکرانے کی صحت مند روایت قائم کی جانی چاہیے۔ اگر ہم اس نازک وقت میں ایسی فضا قائم کرنے میں ناکام رہے جس میں دین اور فلسفہ، یا وحی اور عقل سوسائٹی کی تشکیل نو میں اپنا بھرپور کردار ادا کر سکیں، تو یہ امر ایک المیہ ہوگا، اس کے خطرناک نتائج سے ہمیں بے خبر نہیں رہنا چاہیے۔ چنانچہ ہمیں تخلیقی کارناموں کو سرانجام دینے کے لیے جہاں بحث و تحقیق میں ناقدانہ بصیرت اور اپنے من میں ڈوب کر "سراغِ زندگی" پانے کی ضرورت ہے، وہاں اظہارِ رائے کی آزادی کی بھی ضرورت ہے۔ مائیکلو انجلو نے کہا تھا کہ مجسمہ ساز سنگِ مرمر کو تراش کر بت نہیں بناتا، بلکہ بت ابتداہی سے سنگِ مرمر میں موجود ہوتا ہے اور جلوہ نمائی کے لیے بے تاب، مجسمہ ساز اس کے سوا کچھ اور نہیں کرتا کہ وہ بت کے چہرے سے پتھر کے عارضی نقاب کو الٹ دیتا ہے۔ اسلامیات میں بحث و تحقیق کا مفہوم یہ ہے کہ جہالت، نفاق، تعصب اور غرورِ نفس نے حقیقت کے چہرے پر جو پردے ڈال رکھے ہیں، ان کو چاک کر دیا جائے۔ قرآن مجید کے حسن و جمال کا یہی تقاضا ہے اور وقت کی یہی پکار ہے کہ انسان کو مشین اور مادیت کی غلامی سے نجات دلائی جائے۔

بے شبہ جہاں احساسِ خطر تحقیق اور ریسرچ کی راہ میں ایک رکاوٹ ہے، وہاں اخلاقی جرأت، استقامت اور سعی و عمل کے فقدان نے بھی بحث و تحقیق کو غیر معمولی نقصان پہنچایا ہے۔ ہمیں سچائی اور حقائق کی تلاش میں ان مشکلات پر قابو پانا ہوگا جو مختلف شکلوں میں ہماری راہ روک کر کھڑی ہوجاتی ہیں، چنانچہ اگر ریسرچ اور تحقیق کے لیے فضا سازگار نہیں۔ تو کوئی ڈر نہیں، ہمیں اپنے دلوں کو ٹٹولنا چاہیے کہ کہیں وہ تو سرد نہیں ہوگئے۔ اگر ان میں ایمان کی حرارت باقی ہے، تو پھر ہمیں مزید وقت ضائع کیے بغیر ایک نئے عزم اور ولولے کے ساتھ تحقیق و ریسرچ کے میدان میں اترنا چاہیے۔ یہی ایک راہ ہے جس پر چل کر ہم اس ملک میں بحث و تحقیق کا مستقبل روشن بنا سکتے ہیں، قرآن میں آیا ہے۔ "جو لوگ ہماری راہ میں جدوجہد کرتے ہیں ہم (ادراکِ حقیقت) کے لیے ان کے سامنے نئی نئی راہیں کھول دیتے ہیں۔"

—————— "المعارف" اکتوبر ۱۹۹۲ء

کراچی کا مسئلہ فوراً" سے پیشتر حل کرو!

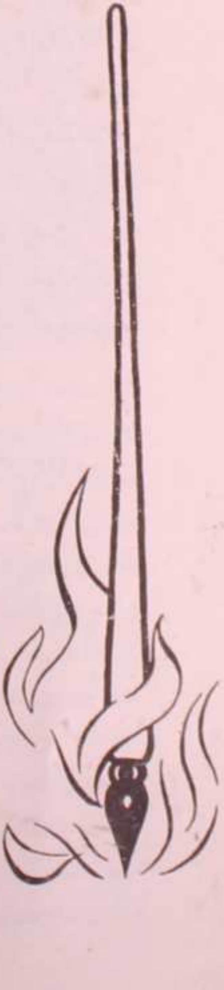
جون اور جولائی ۹۵ء کے شمارے ہر لحاظ سے بروقت تیار کر لیے گئے تھے مگر جو آپ تک پہنچتے پہنچتے منشور کی طباعت جن مراحل سے گزری' ان میں سے کچھ کا اندازہ تو آپ کو ہو گیا ہو گا لیکن بیشتر وجوہات ناگفتہ بہ ہیں لہٰذا نہیں کہہ سکتے کہ اب اگست کے اس شمارے پر بھی کیا بیتے گی؟

کراچی جو کبھی ایک کئی گزری انسانی آبادی اور فوجی چھاؤنی ہوا کرتا تھا دیکھتے ہی دیکھتے شہروں کا شہر بن گیا۔ تجارتی اور صنعتی روزگار کے مرکز کی شکل میں ابھرا' تعمیراتی ترقی' مواصلاتی رابطے' بینکنگ اور کاروباری وسعت کا حیرت ناک منظر ٹھہرا' طالب علموں اور مزدوروں کی جاگرتی کا نمونہ قرار پایا' یہ مثالی شہر فوجی اور غیر فوجی آمریتوں کے گلے کا پھندہ اور تابوت کی آخری کیل ہوا کرتا تھا مگر آج یہی شہر لہولہان ہے۔ اس کا امن تباہ و برباد ہے' اس کی عظمت ملیامیٹ ہو گئی ہے' اس کی باغی اٹھان اور شان بکلی چھن گئی ہے' اس کے تیکھے تیور اور سیکولر مزاج ختم ہو گئے ہیں۔

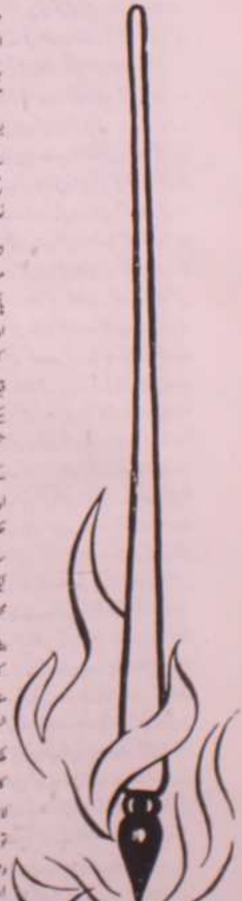
دھواں' گیس' خون' زخم' کٹے ہوئے اعضا' مسخ شدہ اور لاوارث لاشیں' اذیت اور ٹارچنگ کے شکار معذور' ایمبولینس' فوجی ٹینک' پولیس کے ٹرک' سیب سائرن' مسلسل فائرنگ' گھیراؤ' جلاؤ' ہتھیار بند' مورچہ بازی' اجتماعی ناکہ بندیاں' محاصرے اور گھر گھر تلاشیاں' کرفیو' دھماکے' چوراہوں پر اچانک پوچھ گچھ' تحقیقات اور شناخت کے لئے جبراً روکے گئے لوگوں کی توہین' میلوں طویل قطار بندیاں' ڈاکے' اغوا' تاوان' گاڑیوں کی چھین جھپٹ' بائیکاٹ' ہڑتالیں' مظاہرے' متحرک جلسے' جنازوں کی غائبانہ نمازیں' بھتہ' جبری چندہ' نذرانہ' فوجی آپریشن' رینجرز ایکشن' کلاشنکوف' ہیروئن' اسمگلنگ' ڈرگ مافیا' دہشت کے بین الاقوامی تانے بانے' غیر ملکی ماہرین اور سفارتکاروں کا اغوا اور قتل' بیرون ملک کے کیمپوں میں فوجی تربیت' بیرونی خفیہ ہاتھ' سنسنی خیز اخباری سرخیاں' ہولناک تصاویر' اشتعال انگیز بیانات' الزام' الزامات' لاحاصل مذاکرات' قانونی' انتقامی اور فوجی ایجنسیاں' موبائیل فون' فیکس اور دیگر برق رفتار مواصلاتی رابطے' ریڈیو اور ٹیلی ویژن کی یک طرفگی اور بے حسی' نقل مکانی' آبرو ریزی' وحشت' ہنگامے' ویرانی' اندھیرے اور سناٹے کی نحوستوں نے کراچی کو یرغمال بنا لیا ہے۔ دیگر قریبی شہر بھی ان معاملات کے حتمی اثرات سے محفوظ نہیں ہیں۔

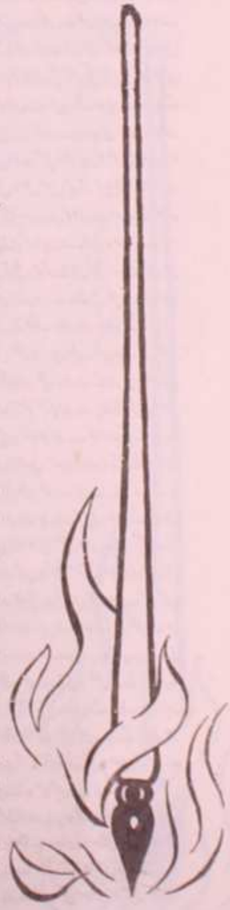
سب جانتے اور مانتے ہیں کہ شہر کراچی "منی پاکستان" ہے۔ کشمیر ہو یا نہ ہو' کراچی بہرحال پاکستان کی شہ رگ ہے۔ اگر آپ نے جام جہاں نما کی کہانی پڑھی ہے تو کراچی کے موجودہ حالات سے یہ اندازہ لگا لیجئے کہ آنے والے کل میں پاکستان کو مزید کس کس نشیب و فراز اور پیچ و خم سے گزرنا ہے؟!

بات صرف پی پی اور جونیجو مسلم لیگ کی موجودہ حکومت یا ایم کیو ایم کے حق پرست اور حقیقی گروپوں تک محدود نہیں ہے' بنیادی طور پر ان تمام بگڑتے ہوئے حالات کی ذمہ داری اب تک کے تمام سرکاری اور درباری لوگوں پر ہے کہ انہوں نے اپنے محدود' تنگ نظر' ناعاقبت اندیش' خود غرضانہ' آمرانہ' طبقاتی' بھونڈے' متعصبانہ اور ناقابل قبول ہتھکنڈوں سے کراچی کو شہر خموشاں بنا ڈالا۔ صوبائیت' فرقہ واریت اور لسانیت کو ابھار کر بھائیوں کو بھائیوں سے لڑا کر باطل اور قاتل کی کمائی تازہ کر دی گئی ملک کے اس سب سے بڑے' بڑھتے' پھیلتے اور ابھرتے ہوئے صنعتی' تعلیمی اور روشن شہر پر فسطائی اور جاگیردارانہ انداز میں حکومت کرنے کی گذشتہ سے پیوستہ ہر دو بیہودہ اور تازہ ترین روش قطعی



طور پر قابل مذمت ہے۔ اصل کراچی کو غریب اور متوسط طبقے کے مہاجروں، سندھیوں، پٹھانوں، پنجابیوں اور بلوچیوں نے اپنے خون پسینے سے تعمیر کیا ہے، شب و روز کی محنت سے پروان چڑھایا ہے مگر وہ ابھی تک راندۂ درگاہ ہیں، روٹی، کپڑے، مکان، تعلیم، علاج اور روزگار سے محروم ہیں، بڑے بڑے جاگیرداروں، سرمایہ داروں اور سرکاری اہلکاروں کے عشرت کدے اور محلات آج بھی محفوظ اور منور ہیں مگر لیاری، ملیر، اورنگی، نورنگی، بلوچ کالونی، مشہ ولیج اور تمام قومیتوں کی تمام کچی پکی پرانی اور نواحی بستیاں زندگی کی بالکل ہی ابتدائی، ضروری، لازمی اور معمولی سہولتوں سے محروم بلکہ صدیوں سے ان کے لئے ترس رہی ہیں۔ سب سے زیادہ ٹیکس دینے والے شہر کراچی کے شہریوں سے دودھ کی آخری بوند اور رگوں سے خون کا آخری قطرہ تک نچوڑ لینے کی یہ دیرینہ شیطانی حکمت عملی آخر کیوں؟ "کراچی صوبہ" نعرہ یا تقسیم سندھ، کراچی کے شہریوں کے سلگتے ہوئے مسائل کا حل نہیں کیونکہ آج بھی بنگالی افراد روزگاری سے تنگ آکر ہمارے پاس آرہے ہیں، کراچی کے صنعتی مزدوروں کو اندرون سندھ کے کھیت مزدوروں کے ساتھ مل کر عظیم تر عوامی اتحاد کی طرف پیش قدمی کرنا چاہئے۔ وادیٔ مہران نے قیام پاکستان کے نتیجے میں آنے والے محبان وطن کے لئے دیدہ و دل فرش راہ کرنے میں کوئی کسر نہیں چھوڑی اور انہوں نے بھی سرحد، بلوچستان، پنجاب اور سندھ کے مقامی باشندوں کے ساتھ مل جل کر وطن عزیز کو تعمیر کیا ہے۔ یقیناً "اہل کراچی وہ اونٹ" نہیں بنیں گے جس نے مختلف حیلوں اور بہانوں سے خیمہ پر قبضہ کرکے عرب کو نکال باہر کیا تھا۔ نئے پرانے سندھی باہم شیر و شکر ہوکر ہی وطن دشمن لابی کے پر کاٹ سکتے ہیں، شاہ لطیف بھٹائی کا پیغام محبت عام کرسکتے ہیں قومی یکجہتی اور ملکی سالمیت کے زریں مقاصد کی تکمیل کے لئے یہ لازمی ہے کہ اسلام آباد سے ریموٹ کنٹرولنگ سسٹم ختم کیا جائے۔ پہلے تو مشرقی پاکستان کے لوگوں کو احساس محرومی میں مبتلا کیا گیا تھا اور اب اہل کراچی پر اسلام آباد سے حکومت کی جارہی ہے اور پھر محرومی کے یہ احساسات محدود نہیں ملک گیر بھی ہیں، معمولی معمولی فیصلوں کے لئے مرکزی حکومت کے اشاروں کی محتاجی نے وفاقی طرز حکومت کو وحدانی طرز حکومت میں بدل ڈالا ہے اور یہ سراسر غیر قانونی، غلط اور فتنہ انگیزی ہے، اس کا فوری طور پر خاتمہ ہونا چاہئے۔ کراچی والوں سے ہر سال ٹیکس لے لینے اور پھر سالہا سال تک ان کو حق نمائندگی نہ دینے کا آخر کیا منطقی جواز ہے؟ یہ صحیح ہے کہ محض برائے نام جمہوریت سے حقوق کی بحالی اور خوشحالی کی ضمانت نہیں ملا کرتی، مشرقی پاکستان کو بنگلہ دیش بنالینے کے باوجود بنگالی عوام کی زبردست اکثریت آج بھی تنگی اور بھوک ہے مگر اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ پاکستان کے بارہ کروڑ عوام، مٹھی بھر جاگیرداروں کے مظالم سہتے رہیں اور پاکستان کی ہر حکومت ان مفت خوروں کو ٹیکس نہ دینے کی چھوٹ اور ووٹ لینے کی سہولت اور مہلت دیتی رہے۔ اب یہ دھاندلی ختم ہونی چاہئے۔ کراچی کے مہاجروں کو اپنی ڈیڑھ اینٹ کی الگ مسجد بنانے کی کوشش کرنے کی بجائے ملک بھر کے سندھی، بلوچی، پٹھان اور پنجابی عوام کے ساتھ مل کر جاگیرداروں کے خلاف مثالی اور کامیاب تحریک چلانا پڑے گی۔ کراچی جیسے شہروں میں گوریلا جنگ کا کوئی جواز نہیں ہے۔ یہ طریقہ کار لامحالہ علیحدگی پسندی، دہشت پسندی اور نراجیت کی طرف لے جاتا ہے اگر ہڑتال کا حربہ بھی استعمال کرنا ہی ہے تو ملک گیر پیمانے پر یہ مطالبہ منوانے کے لئے ہڑتال کی جانی چاہئے کہ "جاگیرداروں سے بھی زرعی ٹیکس وصول کیا جائے" اس طرح مظلوم عوام کا ولولہ انگیز اتحاد عملاً وجود پذیر ہوگا۔ [illegible] سے معیار [illegible] کی وصولیابی کے لئے بھی ملک گیر ہڑتال کا منصوبہ بنایا جاسکتا ہے۔ جان لیوا مہنگائی کے خلاف بھی ہڑتالوں کا سلسلہ شروع کیا جاسکتا ہے۔ سب سے کٹ کر اس محدود طبقے سے تو طاقتوں کو ہی وار کرنے کا موقع ملے گا۔ عوامی اتحاد ابھرنے کی بجائے انتشار اور فساد پھیلنے کا اور ملکی معیشت کا دم نکل جائے گا۔





کچی گراؤنڈ میں اگر کوئی عقوبت خانہ تھا تو اچھا ہوا کہ وہ ختم کر دیا گیا مگر کیا وزیر داخلہ نصیر اللہ بابر صاحب ملک بھر میں حقیقتاً "موجود دہشت پسند جاگیرداروں کے نجی عقوبت خانوں کو ختم کرنے پر بھی اولین توجہ مرکوز کریں گے؟ وہ اگر ہاؤ منڈ گان سے وصولیابی کی مہم بھی چلالیں تو کیا بہتر نہ ہو گا؟؟

یہ ایک المناک حقیقت ہے کہ پاکستان میں رہنے والے تمام صوبوں، قبیلوں اور فرقوں کے گروہ ایک دوسرے کو مار چکے ہیں جبکہ اب تو ہر قومیت کے افراد آپس میں بھی مارا ماری کر رہے ہیں۔ حد تو یہ ہے کہ عبادت گاہوں اور وہاں آنے جانے والوں کو بھی نشانہ بنایا جا رہا ہے۔ یہ خلفشار کی بدترین شکل ہے ان واقعات پر ملک دشمنوں کو تو بغلیں بجانے کا موقع مل جاتا ہے مگر خود اہل وطن بھی کسی کو منہ دکھانے کے قابل نہیں رہتے حالانکہ موجودہ پراگندہ صورت حال کا سب سے زیادہ روشن اور خوش آئند پہلو یہی ہے کہ عوام الناس اپنے طور پر فرقہ وارانہ فسادات اور لسانیاتی جھگڑوں میں ابھی خود ملوث نہیں ہوئے۔ وہ بطور اور باہوش و حواس مشاہدہ کر رہے ہیں۔ مطلب یہ کہ صورت حال پر ابھی قابو پایا جا سکتا ہے۔ یہ اتنی نہیں بگڑی کہ سنبھالی نہ جا سکے۔ اگر نیت صاف اور جذبہ سلامت ہو' اگر سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کی جائے تو بد سے بدتر حالات ٹھیک ہو سکتے ہیں' ناممکن کو بھی ممکن بنایا جا سکتا ہے۔ ساری دنیا میں کراچی سے بھی بڑے بڑے شہر موجود ہیں اور ان کے بھی فروعی' ابتدائی' گمبھیر اور روزمرہ کے مسئلے ان کے مستقل اور ادلتے بدلتے حکمران بہرحال کسی نہ کسی طرح کچھ نہ کچھ تو حل کرتے کراتے ہی رہتے ہیں۔ یہ تو نہیں کہ روزانہ کا خونی اسکور بتانے کے لئے میکانکی انداز میں محض سرکاری ہینڈ آؤٹ جاری کر دیا جاتا ہو اور رنگین اخبارات کی نیلی پیلی المناک سرخیوں اور دلخراش مناظر کی تصویروں سے دن کا آغاز ہوتا ہو۔ یہ چالو طریقہ آسان تو ہے مگر کامیابی کی ضمانت نہیں ہے۔ کراچی کی مردم شماری فوری طور پر ہونا چاہئے' ساتھ ہی انتخابی عمل کے شیڈول کا اعلان ہونا چاہئے۔ یہ بالکل کھلی ہوئی بات ہے کہ کراچی کا ووٹ بینک فی الحال' غلط یا صحیح ابھی تک پی پی کے حق میں نہیں ہے۔ اس ووٹ بینک کا فیصلہ بہرصورت واجب الاحترام اور قابل قبول ہونا چاہئے۔ پی پی کی ساری حرکتیں صحیح نہیں ہیں اور ایم کیو ایم کی تمام باتیں غلط نہیں ہیں لہٰذا اس وقت جبکہ کراچی کی متحارب سیاسی قوتوں کو جو بہرحال بورژوا سیاست کا کھیل کھیل رہی ہیں' ذرا ہوش مندی اور دوراندیشی کا ثبوت دینا چاہئے۔ وقت کی نزاکت کو سمجھنا چاہئے' معتدل اور متوازن رویہ اپنانا چاہئے۔ ملکی سرحدوں اور بین الاقوامی سطح پر موجود حالات پر نظر رکھنا چاہئے اور زمانے کے تقاضوں کو دیکھنا چاہئے۔ صورت حال لمحہ بہ لمحہ بگڑتی جارہی ہے۔ سماجی ارتقا کی رفتار کا ساتھ دیتے ہوئے پرانے گلے سڑے معاشی' سیاسی اور ثقافتی طور طریقوں سے جان چھڑاتے ہوئے انتظامی امور میں سچے دل سے جمہوری اور پارلیمانی نکتہ نظر اختیار کر کے معاملات کو صد فی صد نہیں تو کسی نہ کسی حد تک ضرور سنبھالا اور سلجھایا جا سکتا ہے کہ فریقین کے حق میں اب اس کے علاوہ اور کوئی چارہ کار نہیں ہے۔ جہاں تک پاکستان مزدور محاذ کا تعلق ہے تو آپ کو بخوبی علم ہے۔ ہم تو مزدوروں اور کسانوں کی طبقاتی سیاست کے قائل ہیں۔ ہمارے نزدیک تو فی الحال کراچی کے عوام الناس کے تمام مسائل کا حتمی اور سائنسی حل صرف اور صرف اس بات میں ہے کہ ان کا اور پاکستان کے تمام صوبوں اور یہاں مقیم تمام قوموں سے جوڑا جائے اور وہ سب کم از کم ایک نکتے "ایک مطالبہ پر وسیع تر متحدہ محاذ تشکیل دیں اور یہ یک نکتہ پروگرام "جاگیرداری کا خاتمہ" ہو کہ بس اسی منشور کی تکمیل پر کراچی کے "ہم کو سر اٹھانے" قدم بڑھانے اور سکون کا سانس لینے کا موقع مل سکتا ہے!

طفیل تمناک

منشور' اگست ۱۹۹۴ء

انشائیہ

جناب شکور حسین یاد

ہمارے خط

آپ نے کبھی غور کیا کہ ہمارے خط کتنے مختصر، کاروباری اور جذبات سے خالی ہو گئے ہیں۔ خط جو نصف ملاقات کا درجہ رکھتا تھا، اُسے ہم نے ہیلو ہیلو اور چند معلومات کا تبادلہ کرنے کا ذریعہ بنا لیا ہے۔ بہت سے خط ایسے بھی لکھے جاتے ہیں جیسے بادلِ ناخواستہ لکھے جا رہے ہوں۔ بیشتر خطوط اتنے رسمی، سطحی اور کھوکھلے ہوتے ہیں کہ مجھے ہوریس والپول کے ناول کی ایک خاتون کردار یاد آ جاتی ہے جو دوسرے ملک میں سرکاری ملازم اپنے شوہر کے نام یوں خط لکھا کرتی تھی:

"میں تمہیں اس لیے خط لکھ رہی ہوں کہ میرے پاس کرنے کو کچھ نہیں اور خط اس لیے ختم کر رہی ہوں کہ لکھنے کے لیے کوئی بات نہیں۔"

اگر آپ کے ہاں کوئی بزرگ زندہ سلامت ہے یا آپ کے گھر میں پرانے خط سنبھال کر رکھے جاتے ہیں یا آپ اپنی روایات سے واقف ہیں تو آپ کو علم ہوگا کہ پہلے جو خط لکھے جاتے تھے وہ کتنے طویل، دلچسپ اور انسانی جذبات سے بھرپور ہوا کرتے تھے۔ چھوٹے بڑے، علاقے پرانے، قریبی، پڑوسی، عزیز، رشتے دار کا بھرپور ذکر ہوتا تھا۔ کھایا پیا، عزیزوں مہمانوں کی آمد و رفت، اُن کے لباس، اطوار، اپنی اور دوسروں کی بیماریاں، پالتو جانوروں کی حرکتیں اور شہر اور قصبے کی خبریں۔ سب خط میں درج کی جاتی تھیں۔ اب خط ـــــ گویا کسی دفتر کی چٹھی بن کر رہ گئی ہے۔ دو ٹوک لہجہ، جذبات سے عاری . . . غیر دلچسپ، کھردری اور یک رُخی چٹھی . . .

جب ہم اپنے علما اور بزرگوں کے خطوط پڑھتے ہیں تو حیران رہ جاتے ہیں۔ واقعاتِ عالم پر تبصرہ موجود ہے۔ کسی علمی مسئلے پر تبادلۂ خیال کیا جا رہا ہے۔ علمی اور فلسفیانہ نکتے اُٹھائے جا رہے ہیں۔ مزے مزے کے جملے کسے جا رہے ہیں۔ کردار نگاری کے ساتھ ساتھ مناظرِ فطرت کی عکاسی بھی ہو رہی ہے۔

اب ہمارے ہاں یہ روایت بھی متروک ہو گئی۔ ورنہ اُردو زبان میں کتنے ہی ایسے قصے اور ناول ہیں جو خطوط کی شکل میں تحریر کیے گئے۔ ابھی زیادہ عرصہ نہیں گزرا لیکن ہماری نئی نسل اس سے ناواقف ہے کہ لوگ کس ذوق و شوق سے قاضی عبدالغفار کا ناول لیلیٰ کے خطوط پڑھتے تھے۔ اے حمید کا ناول دھوپ اور شگوفے خطوط کی شکل میں لکھا گیا اور جانے کتنی

کہانیاں اور ناول تھے جو خطوط کی صورت میں منصۂ شہود پر آئے اور قبولِ عام سے ہمکنار ہوئے۔

عالمی ادب میں کتنے ہی فن پارے خطوط کی شکل میں موجود ہیں لیکن اب اُن کی طرف کسی کی نگاہ نہیں اُٹھتی۔

چند دہائیاں پہلے جب ہم کتابوں کی دُکان پر جاتے تھے تو طرح طرح کی کتابیں دکھائی دیتی تھیں جو خط نویسی کے موضوع پر ہوتی تھیں۔ ان میں بطورِ خاص وہ کتابیں کشش رکھتی تھیں جن میں بتایا جاتا تھا کہ سہیلی سہیلی کو کیسے خط لکھے۔ دوست دوست کو اور محبوب محبوبہ کو کس انداز میں خطوط لکھے۔ اب ہم دکانوں پر جاتے ہیں تو ہمیں ایسی کتابیں دکھائی دیتی ہیں جو اس سلسلے میں ہماری رہنمائی کرتی ہیں کہ دفتری اور کاروباری خطوط کس طرح لکھے جاتے ہیں اور مختصر خطوط کیسے تحریر کیے جا سکتے ہیں۔

جب ہم جذبات سے بھرپور دل کی گہرائی سے خط نہیں لکھتے تو اس کے دو اسباب سامنے آتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ ہمارے جذبات ٹھنڈے ہو چکے ہیں اور دوسرے یہ کہ ہم نے اپنی ذات کا اظہار کرنا بھلا دیا ہے۔ ہم وہ گُر بھول چکے ہیں جس سے ہم اپنے جذبوں اور رشتوں کا اظہار کیا کرتے تھے۔

بات اس حوالے سے نازیبا سہی کہ کسی کا خط نہیں پڑھنا چاہیے لیکن ہم نے اس دور میں لکھے جانے والے محبت نامے بھی پڑھے ہیں۔ ان محبت ناموں میں بھی اختصار ہی سے کام لیا جاتا ہے۔ وہ نرم و نازک جذبات بھی ان خطوط میں نہیں ملتے جن میں صاف چھپتے بھی نہیں سامنے آتے بھی نہیں کا تاثر ملا کرتا تھا بلکہ بڑی بے تکلفی (بے حیائی) سے ہر بات لکھ دی جاتی ہے۔

نئی نسل کا دلچسپ مشغلہ خط لکھنا نہیں ہے بلکہ ٹیلی فون پر طویل گفتگو کرنا ہے۔

خطوط لکھنا ـــــ ایک فن بھی ہے اور ذات کا اظہار بھی۔ کہا جاتا ہے کہ خطوط میں انسان اپنی ذات پر پردہ ڈالنے کی کوشش نہیں کرتا ـــــ بلکہ خطوط میں اپنی ذات کا بے تکلفی سے انکشاف کرتا ہے۔ غالبؔ کے خطوط اس کی بہترین مثال ہیں۔ اسی طرح بڑے مصنف خطوط میں علمی اور ادبی مسائل سلجھایا اور بعض کے نزدیک اُلجھایا کرتے تھے۔ علامہ اقبالؒ کے خطوط دیکھیے۔ اسی طرح عالمی اور مُلکی سطح پر کتنے ہی ایسے مُصنف ہیں جن کے خطوط کو ادب کے زُمرے میں شامل کیا گیا ہے، لیکن افسوس اب اُدبی خطوط بھی نہیں لکھے جاتے۔ آج کے دور میں جو خطوط اُدبا لکھتے ہیں وہ مخالف افراد اور گروہوں کے بارے میں ہوتے ہیں۔ دوسروں کی تضحیک کرنے کے لیے خطوط لکھے جاتے ہیں۔ ایسے کئی خطوط مختلف جرائد میں شائع ہو چکے ہیں۔

ہمارے بچّے ایک زمانے میں اپنے والدین کو ایک ہی گھر میں رہتے ہوئے چھوٹے چھوٹے پیارے پیارے خطوط لکھا کرتے تھے۔ اب ذرا بچّوں کے خطوط دیکھیے جو وہ والدین کے نام لکھتے ہیں۔ اسکولوں میں انہیں اس طرح کے خطوط لکھنے سکھائے جاتے ہیں کہ جیب خرچ ختم ہو گیا ہے، فیس دینی ہے اس لیے والد صاحب کو خط لکھیے کہ وہ جلد روپے بھجوائیں۔ ایسے اسکولی خطوط کے زیرِ اثر بچّے اب اپنے خطوط میں نرم و نازک جذبوں اور محبتوں کا اظہار نہیں کرتے بلکہ فرمائشوں کی فہرست رقم کر دیتے ہیں۔

چونکہ یہ تجریدی اور علامت کا زمانہ ہے۔ اس لیے بہت سے لوگ تجریدی اور علامتی انداز میں بھی خط لکھتے ہیں۔ ایک صاحب نے اپنی محبوبہ کو خط لکھا جس میں یہ علامتی نشان دیا گیا تھا اور بس:

جواب میں اُسے ایک ہی حرف پر مشتمل خط ملا:

؟

اب یہ بہت ذاتی قسم کی علامتیں ہیں۔ اس لیے ہمیں ان پر سر کھپانے کی ضرورت نہیں۔ آج کی بیویاں بھی خط لکھنا بھول گئی ہیں۔ آج بہت کم عورتیں ہوں گی جو

اپنے شوہر کو سرتاج میرے سرتاج، میرے پیارے سرتاج کے القاب سے یاد کرتی ہوں گی۔ آج کی عورت تو خط یوں شروع کرتی ہے:

ڈیئر!

یا پھر ——— نام . . . سیدھے دو ٹوک انداز میں شوہر کا نام۔

جبکہ ہماری تہذیب دہائی پہلے کی بیبیاں اپنے شوہروں کا نام لینا اور لکھنا بے ادبی سمجھتی تھیں۔ اُن کے خط بڑے شرمائے شرمائے، دبے دبے، سہمے سہمے اور حیا میں ڈوبے ہوئے ہوتے تھے۔ گھر کی ایک ایک اطلاع دی جاتی تھی۔ منّی کی بیماری کے ساتھ پالتو بکری کی بیماری کی تفصیل بھی دی جاتی تھی۔ آنے جانے والے مہمانوں اور اُن کی باتوں سے خط بھرا ہوتا تھا۔ اس کے برعکس آج کی جدید عورت اپنے شوہر کو مختصر اور دو ٹوک انداز میں خط لکھتی ہے۔ روپے طلب کرتی ہے۔ فرمائش کرتی ہے۔ اپنی ذمّے داریوں کا رونا روتی ہے۔ اپنے شوہر کو عیش و آرام کے طعنے دیتی ہے۔ گہری رفاقت، اپنائیت اور محبت کا اظہار خط میں نہیں کیا جاتا۔ ایسی باتوں کو یہ جدید بیگمات قدیم اور متروک رسم و رواج کی حیثیت دیتی ہیں۔

ایسے بھی لوگ ہیں جو خط لکھنا تضیع اوقات سمجھتے ہیں۔ ایسے بھی لوگ ہیں جو خط کا جواب دینا گراں سمجھتے ہیں . . . ایسے لوگوں کو دیکھ اور مل کر حیرت ہوتی ہے کہ آخر ہماری دنیا کو کیا ہو گیا ہے۔

کیا آپ نے کیٹس کے وہ خطوط پڑھے ہیں جو اُس نے امریکہ اپنے بھائی اور اُس کی بیوی کے نام لکھے تھے؟ کیا آپ نے وہ خطوط پڑھے ہیں جو ہمارے ایک عظیم ادیب چودھری محمد علی ردولوی نے اپنی بیٹی کے نام لکھے تھے . . .

یاد رکھیے جس خط میں تکلف برتا گیا ہو وہ خط مصنوعی ہوتا ہے۔ خط میں اگر اپنائیت اور بے تکلفی نہیں تو پھر وہ خط نہیں ہو سکتا۔ آخر ایسا کیوں ہوا ہے کہ اب پہلے جیسے خطوط کوئی ایک دوسرے کو نہیں لکھتا، حالانکہ وہی رشتے اب بھی موجود ہیں۔

ہم بدل گئے ہیں، ہمارے رشتے تبدیل ہو گئے ہیں اس لیے ہمارے خطوط کا انداز بھی بدل گیا ہے۔ ہم بہت مصروف ہو گئے ہیں۔ ہمارے باہمی رشتوں میں عقیدت، احترام، خلوص، محبت اور بے ریائی کے عناصر کم ہو گئے ہیں۔ ہم کاروباری انسان زیادہ بن گئے ہیں۔ ہم سود و زیاں کے چکر میں پڑ گئے ہیں۔ ہم جذبات سے عاری ہوتے جا رہے ہیں۔ ہم سمجھتے ہیں کہ اپنے آپ کو برتر ثابت کرنا چاہیے۔ کسی سے گھل مل کر بیٹھے تو ہمارا وقار مجروح ہو گا جبکہ حقیقی خطوط باہمی میل جول، مساوات، بے تکلفی اور محبت کا تقاضا کرتے ہیں۔

ہم ان تقاضوں کو پورا کرنے سے کتراتے ہیں۔

ایک ستم ظریف کا کہنا ہے کہ چونکہ ڈاک کے لفافے کی قیمت بڑھ گئی ہے۔ اس لیے خط کم لکھے جاتے ہیں۔

ایک اور معترض کا دعویٰ ہے کہ ٹیلی فون کے ہوتے خط لکھنے کی کیا ضرورت ہے؟

یہ معترض اتنی سی حقیقت سے بھی آگاہ نہیں کہ ٹیلی فون کبھی خط کا نعم البدل نہیں ہو سکتا۔ کاغذ کے ٹکڑے پر لکھے الفاظ زندگی بھر کے لیے یادگار بن جاتے ہیں جبکہ ٹیلی فون پر کہے گئے لفظ فضا میں بکھر جاتے، معدوم ہو جاتے ہیں۔

ہم نے رشتوں، محبتوں اور انسانی زندگی کی چھوٹی چھوٹی خوبصورت جزئیات کو تج دینے کا فیصلہ کر لیا ہے، اس لیے ہمارے خطوط بے رنگ، غیر مؤثر اور مُردہ ہو گئے ہیں۔

اسی لیے تو فاصلے بڑھتے جا رہے ہیں!

••

جناب نصرت ظہیر

۱۹۹۳ء

بابری مسجد رام جنم بھومی

پچھلے ہفتے جب ہم نے دیکھا کہ ہمارے ایڈیٹر موہن چراغی بابری مسجد رام جنم بھومی تنازعہ کے پیچھے پڑ گئے ہیں اور اہم شخصیتوں سے لے کر عام قاریوں (قارئین) تک اس مسئلہ پر سب کی رائے مع تصویر چھاپ رہے ہیں تو ہم نے ان سے گزارش کی کہ پلیز ہماری بھی رائے چھاپ دیجئے کہ ہم بھی منہ میں زبان رکھتے ہیں مگر انہوں نے یہ کہہ کر ٹال دیا کہ تم نہ اہم شخصیتوں میں ہو نہ عام قاریوں میں اس لئے تمہاری رائے نہیں چھپ سکتی۔ ہم نے کہا پھر تصویر ہی چھاپ دیجئے کم سے کم عاشق مزاج حضرات کی غلط فہمیاں تو دور ہو جائیں گی تو بولے ہم نگیٹیو نہیں چھاپ سکتے۔

یہ سن کر ہم نے ایر کنڈیشنڈ دفتر میں آہ سرد بھری اور سڑک پر یہ سوچ کر نکل آئے کہ اپنی نہ سہی اوروں کی ہی رائے لے لیتے ہیں۔ ہمارا کچھ تو کنٹری بیوشن ہو جائے گا اس بحث میں! مگر سڑک پر آ کر سوچنے لگے کس کی رائے لی جائے؟ میر صاحب کی؟ ایل جی صاحب کی؟ یا سی ای سی کی؟ اچانک خیال آیا کہ یہ لوگ تو پڑھے لکھے ہیں۔ کیوں نہ ان لوگوں سے بات کی جائے جو نہ پڑھ سکتے ہیں نہ لکھ کر اپنی رائے دے سکتے ہیں۔

بس اس خیال کا آنا تھا کہ ہم نے ایک آٹو رکشا کیا اور پرانی دہلی کی طرف چل پڑے راستے میں ہم نے آٹو رکشا والے سے پوچھا۔

"کیوں بھائی۔ رام جنم بھومی بابری مسجد تنازعہ پر تمہاری کیا رائے ہے؟"

"ساڈی کی رائے ہو سکدی اے میاں صاحب جی! اسی تو ایتھے ہی کھلوتے رہندے سن (ہم تو یہیں کھڑے رہتے ہیں) سواری مل گئی تو واہ ——— نہیں تو واہگورو کی جے۔"

"پھر بھی ——— کچھ تو سوچا ہو گا کبھی اس مسئلہ کے بارے میں!"

"ایس وچ سوچن دی کی لوڑ ہے؟ گولی تو چلنی ہی چلنی ہے۔ پادیں (چاہے) شری دربار

صاحب ہو یا دیں بابری مسجد ہو یا بابری مندر ـــــ خون تو بہنا ہی بہنا ہے۔"

آٹو رکشا سے مایوس ہو کر ہم بارہ ٹوٹی اتر گئے۔ وہاں ہر طرف تانگے والوں کا ہجوم دکھائی دیا۔ چنانچہ ہم نے ایک تانگے والے سے کہا۔

"کیوں بھائی بابری مسجد رام جنم بھومی تنازعہ پر تمہیں کچھ کہنا ہے؟"

"ہاں ـــــ تیلی واڑہ کے آٹھ آنے ہیں۔" اس نے کہا۔

"میں تیلی واڑہ کی نہیں بابری مسجد رام جنم بھومی کی بات کر رہا ہوں۔"

"ادھر نہیں جائیں گے صاحب۔ ہمارا تانگہ صرف تیلی واڑے جاتا ہے۔ گھاس مہنگی ہو گئی ہے۔ چارہ کم ملتا ہے۔ گھوڑا کمزور ہوتا جا رہا ہے۔"

"مگر بھائی ...."

"چلنا ہے تو چلو بابو صاحب نہیں تو خالی پیلی ٹیم برباد مت کرو۔ ہاں بھائی تیلی واڑا ـــــ تیلی واڑا ـــــ آٹھ آٹھ آنے سواری ـــــ آٹھ آٹھ آنے ـــــ"

تانگے والا دوسری طرف منہ کر کے زور زور سے آواز لگانے لگا۔

ہم نے سوچا، آٹو رکشا اور تانگے والے مصروف لوگ ہیں اس لئے وہ اپنی رائے نہیں دیں گے کسی خالی بیٹھے ہوئے شخص کو تلاش کرنا چاہیئے۔ تلاش کرتے کرتے ہم بلی ماران تک پہونچ گئے مگر کوئی بھی اپنے کام سے خالی نہ ملا۔ آخر جامع مسجد کی سیڑھیوں پر ایک بوڑھا شخص مل گیا جو غالباً نابینا تھا اور بڑے آرام سے بیٹھا چنے کھا رہا تھا۔

"السلام علیکم قبلہ"

"وعلیکم السلام۔ اندھا ہوں بابا۔" بوڑھا چنے کھاتا کھاتا رک گیا۔

"میں اخبار کی طرف سے بابری مسجد رام جنم بھومی تنازعہ پر آپ کی رائے لینے آیا ہوں آپ اس مسئلہ کو کس نظر سے دیکھتے ہیں اور آپ کی نظر میں اس کا حل کیا ہے؟"

بزرگ نے بایاں ہاتھ بائیں کان پر رکھا زور زور سے کہا ـــــ

"دے اللہ کے نام پر ـــــ جمعرات کا دن ہے بابا ـــــ جو دے اس کا بھی بھلا جو نہ دے اس کا بھی بھلا"

آواز اتنی کڑک دار تھی کہ ہم سیڑھیوں پر لڑھکتے لڑھکتے رہ گئے۔ تاہم ہم نے کمال ضبط سے کام لیا اور جیب سے ایک روپے کا سکہ نکال کر بڑے میاں کے ہاتھ پر رکھ دیا۔

"بابا ــــ یہ بڑا سنگین مسئلہ ہے کچھ تو کہیئے۔" ہم نے ان کے کان کے قریب منہ لے جاکر رازدارانہ لہجے میں کہا۔

"تو پھر جا ــــ منڈا آٹھ لگا دے۔ مالک مدد کرے گا۔" بزرگوار نے پھر ہاتھ بڑھاتے ہوئے کہا چاروناچار ایک روپے کا ایک اور سکہ ہاتھ پر رکھ کر ہم جامع مسجد کی سیڑھیوں سے اتر آئے اور مولانا ابوالکلام آزاد کے مزار کے پاس پہونچ گئے۔ سوچا لگے ہاتھوں فاتحہ ہی پڑھ لی جائے۔ ابھی ہم فاتحہ پڑھ ہی رہے تھے کہ ایک تہمد پوش نوجوان جس کی مونچھیں تیل سے چمک رہی تھیں وہاں آیا اور دھیرے سے بولا۔

"کیا چاہیئے؟"

"کچھ نہیں۔ لیکن اگر تم بابری مسجد رام جنم بھومی تنازعہ پر کچھ کہنا چاہو تو ــــ"

"مورج لینی ہے؟" وہ ہماری بات کاٹ کر بولا "نیا مال آیا ہے بالکل سفید......"

"نہیں۔"

"ورڑا لگائے گا۔"

"نہیں میاں جی۔"

"ابے تو پھر یہاں کیا کر رہا ہے ــــ چل پھوٹ ...."

"مگر میاں جی، میں تو بابری ......"

"ابے چل یہاں سے ــــ ابھی نادرسی جوتا دکھاؤں گا تو بابری وابری سب بھول جائے گا۔"

قلم کاپی سنبھال کر ہم وہاں سے سچ مچ بھاگ لئے اور ۲۱۶ نمبر کی بس پکڑ کر لکشمی نارائن مندر جا پہونچے ہمارا خیال تھا کہ مسلمانوں کے علاقہ میں بات نہیں بنی شاید ہندوؤں کے یہاں بن جائے۔ مندر کے پاس ہی ایک دین دار پنڈت جی چھولے بتورے کھاتے ہوئے مل گئے ہم نے ان سے مدعا بیان کیا تو بولے۔ "آپ نش پکش وچار (غیر جانب دارانہ رائے) جاننا چاہتے ہیں؟"

"جی ہاں۔"

"تو پھر اسے بابری مسجد رام جنم بھومی وواد نہیں رام جنم بھومی بابری مسجد وواد کہیئے۔"

"بات تو ایک ہی ہے ــــ چاہے اس طرح کہہ لیجئے چاہے اس طرح۔"

"ایک بات کہاں ہے شریمان۔ رام جنم بھومی پہلے آئے گی۔ اب سنئے میرا نش پکش وچار...."

ظاہر ہے ایسے نِش پکش وچار سننا فضول تھا چنانچہ ہم نے مندر کی سیڑھیوں کا رخ کیا اور ایک ادھیڑ عمر بھگت جوڑے کو روک لیا۔ ان کی رائے جاننا چاہی تو مرد نے ہاتھ جوڑ کر کہا۔

"ہمارا اس میں کوئی ہاتھ نہیں ہے بھائی جی —— ہم تو یہاں شری کرشن جی مہاراج سے اپنی تین بیٹیوں کے لئے وَر مانگنے آئے ہیں۔۔۔۔۔۔۔"

"ہاں بیٹے" عورت رندھے ہوئے گلے سے بولی "ہم کیا جانیں مندر مسجد اور اجودھیا کی باتیں —— ہم تو کانپور سے اپنی جوان بیٹیوں کے لئے سکھی جیون کی بھیک لینے آئے ہیں مہاراج سے۔۔۔۔۔۔"

مایوس ہو کر ہم گھر کی طرف روانہ ہو گئے۔ جمنا کے پل پر پہنچے تو ہر طرف پانی ہی پانی دکھائی دیا۔ پشتہ کے اندر جگی جھونپڑیوں میں رہنے والے بھاگ بھاگ کر اپنا سامان اوپر —— اونچی سڑک کے فٹ پاتھ پر لا رہے تھے۔ سب کی جھونپڑیوں میں پانی آگیا تھا ایک شخص جو اپنا سارا سامان اوپر لا کر بیوی بچوں کے ساتھ چارپائی پر بیٹھا بیڑی پی رہا تھا ہم نے اپنا سوال دہرایا۔ سوال سنتے ہی وہ اٹھ کر کھڑا ہوا اور ہاتھ جوڑ کر بولا۔

"میں کچھ سمجھا نہیں مالک۔"

ہم نے اسے تفصیل سے مسئلہ کی نوعیت کے بارے میں بتایا۔ وہ ہاتھ جوڑے ہماری باتیں سنتا رہا۔ اور جب ہم خاموش ہو گئے تو بولا —— "ٹھیک ہے —— سمجھ گیا سرکار —— آپ کو ہی ووٹ دیں گے!"

(تحت اللفظ)

••

1995

Price Rs. 250/-

Printed by Pakeeza Offset Press, Muhammadpur, Shahganj, Patna-800006
and published by Khuda Bakhsh Oriental Public Library, Patna.

Khuda Bakhsh Library

Journal

99

Khuda Bakhsh Oriental Public Library

Patna

Khuda Bakhsh Library

Journal

99

Khuda Bakhsh Oriental Public Library

Patna